# Die Philosophie von Friedrich Paulsen

## Ein Beitrag zur Kritik der modernen Philosophie

Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz, eingereicht

von

P. Bonifaz Schulte-Hubbert O. Pr.



Verlag des „Divus Thomas".

[1913]

# Die Philosophie von Friedrich Paulsen

## Ein Beitrag zur Kritik der modernen Philosophie



Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz, eingereicht

von

P. Bonifaz Schulte-Hubbert O. Pr.

Verlag des „Dions Thomas".

# Imprimatur.

Berolini, die 17ª Nov. 1913.

Fr. Albertus M. Kaufmann O. Pr.
Prov. Teut.

# Vorwort.

Friedrich Paulsen hat über dreißig Jahre einen Lehrstuhl an der Berliner Universität inne gehabt. Sein Wort hat bei den Schülern, die nach Tausenden zählen, mehr als gewöhnlich Anklang und Begeisterung gefunden. Weit über den Lehrsaal hinaus hat er seine Meinung seit Jahren zu den Zeit- und Streitfragen gesprochen und man legte seiner Auffassung Gewicht bei. Seine Bücher sind in Tausenden von Exemplaren in das deutsche Volk und zu anderen Völkern gegangen. Sein philosophisches System ist bereits in die Geschichten der Philosophie aufgenommen. Fraglos hat er die öffentliche Meinung und das wissenschaftliche Denken der Zeit stark beeinflußt. Dieser Einfluß wird fortwirken auf lange Zeiten. So ist eine eingehendere Kritik seines philosophischen Systems von selbst gerechtfertigt.

Von seinem System selbst sollen die Grundlinien zur Darstellung kommen, und zwar durchgängig mit den Beweisen in Paulsenscher Fassung. Zur Hervorhebung sind die Kerngedanken innerhalb der Zitate öfters in Sperrdruck gegeben, obschon sie an ihrem Ort nur einfachen Druck haben. Die letzte Anwendung der Grundanschauungen und die Nebenfragen werden nicht weiter berücksichtigt. Darum wird die *spezielle* Ethik, die Tugend- und Pflichtenlehre und der Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre nicht wiedergegeben. Die Stellung in der Ethik ist scharf gezeichnet durch die Grundbegriffe und Prinzipienfragen des ersten Bandes seines Systems der Ethik. Paulsen gestattet sich in seinen philosophischen Werken zahlreiche Abschweifungen auf das Gebiet des religiösen und praktischen Lebens. Bei diesen wird die Darstellung und die Kritik ihm nicht folgen: insbesondere nicht in seiner Polemik gegen die christlichen Bekenntnisse. Nur seine Auffassung von der Religion im allgemeinen soll in dem abschließenden Teile zur Sprache kommen, weil sie für die Lebens- und Weltanschauung unerläßlich ist.

Die Kritik geht — der Darstellung des Systems folgend — ebenfalls nur ein auf die tragenden Balken und Pfeiler seines Systems, nicht auf Nebenfragen und Folgerungen, die mit den Grundsätzen stehen und fallen. Selbst wenn diese bei der Entwicklung der Paulsenschen Auffassung beigegeben sind, werden solche Nebenstücke nicht weiter berücksichtigt. Die Aufstellungen werden beurteilt aus inneren Gründen: aus der Durchschlagskraft der angeführten Beweise, aus der Einheitlichkeit und Vereinbarkeit der einzelnen Gedanken und großen

Stücke des Systems, der Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ethik. Es ist nicht beabsichtigt, festzustellen, wieviel Spinoza, Kant, Beneke, Schopenhauer, Lotze und Fechner in Paulsens System ist, noch auch darzulegen, wie er aus der modernen Philosophie herausgewachsen ist. Die Kritik will zeigen, wieviel Wahrheit in diesem modernen System der Philosophie ist. Das Werden seiner Person, seines Charakters und seiner Gedanken ist in der Hauptsache nach seiner Selbstbiographie (Friedrich Paulsen, Aus meinem Leben, Jena 1910) wiedergegeben. Begründung und Ausführung der entgegengesetzten Ansicht wird nicht gegeben. Das würde zuweit führen. Selbst Ansätze solcher Art wollen nur das Uebersehen bedeutungsvoller, entscheidender Momente von seiten Paulsens hervorheben oder höchstens die Richtung zeigen, in der die Lösung der betreffenden Fragen liegt. In der sprachlichen Fassung sind philosophische Fachausdrücke tunlichst vermieden worden. Denn die Kritik will dem weiten Leserkreis der Paulsenschen Werke, also auch den Laien in der Philosophie, verständlich sein.

Besonderen Dank habe ich P. Magister L. Michel O. P., Professor der Philosophie, abzustatten, unter dessen Leitung die Arbeit geschrieben wurde. Herzlichen Dank sodann P. Professor M. de Munnynck O. P. für seine Ratschläge und Anregungen.

6. März 1913.

Der Verfasser.

# Inhaltsverzeichnis.

## Vierter Abschnitt: Die Ethik.

### Erstes Kapitel: Die Ethik Paulsens.



### Zweites Kapitel: Kritik der Paulsenschen Ethik.



## Fünfter Abschnitt: Zusammenfassungen und Rückblicke.

# Literatur von Friedrich Paulsen.


1. Einleitung in die Philosophie, 23. Auflage, 1910, Stuttgart und Berlin.
2. System der Ethik, 2. Bd , 8. Auflage, 1906, Stuttgart und Berlin.
3. Ethik in dem Sammelwerk: „Kultur der Gegenwart", 1. Teil, Abteilung 6, Berlin und Leipzig.
4. Die Zukunftsaufgaben der Philosophie, ebenda, 2. Auflage, 1908.
5. J. Kant, „Frommanns Klassiker der Philosophie", Band 7, 1898, Stuttgart.
6. Philosophia militans. Gegen Klerikalismus und Naturalismus, 4. Auflage, 1908, Berlin.
7. Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles, drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus, 3. Auflage, 1911, Stuttgart und Berlin.
8. Aus meinem Leben, Jugenderinnerungen, 1910, Jena.
9. Kants Verhältnis zur Metaphysik, Sonderabdruck aus den Kant-Studien, 1900, Berlin.
10. Ueber das Verhältnis der Philosophie zur Wissenschaft. Eine geschichtliche Betrachtung. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1877, S. 15.
11. Ueber die prinzipiellen Unterschiede erkenntnistheoretischer Ansichten, ebenda, S. 159.
12. Ueber den Begriff der Substantialität, ebenda, S. 488.
13. Was uns Kant sein kann, ebenda, 1881, S. 1.
14. Noch ein Wort zur Theorie des Parallelismus. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Band 115, 1900.
15. Parallelismus oder Wechselwirkung? Ebenda, Band 123, 1904.

# Literatur über Friedrich Paulsen.


1. Theodor Lorenz: „Friedrich Paulsen". Biographisches Jahrbuch und deutscher Nekrolog, 13. Bd., 1908, S. 244.
2. Dr. Hans Lindau: „Friedrich Paulsen". Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Band 133.
3. Kurt Sternberg: „Friedrich Paulsen", Nachruf und kritische Würdigung, Berlin, 1908.
4. Dr. Paul Fritsch: „Friedrich Paulsens philosophischer Standpunkt, insbesondere sein Verhältnis zu Fechner und Schopenhauer", Leipzig, 1910.
5. Albrecht Rau: „Friedrich Paulsen über Ernst Haeckel", eine kritische Untersuchung über Naturforschung und moderne Kathederphilosophie, 2. Auflage, Berlin, 1907.
6. Dr. P. Paulsen: „Der moderne Pantheismus und die christliche Weltanschauung", Halle, 1906.
7. Otto Nordwälder: „Friedrich Paulsen und seine religiösen Anschauungen", Mainz, 1906.
8. Dr. C. Gutberlet: „Friedrich Paulsens philosophisches System", philosophisches Jahrbuch, Band 6, 1893.
9. Dr. Kneib: „Gründe des Widerspruchs zwischen Glauben und Wissen nach Paulsen", Katholik, 22. Band, 1900.
10. „Wieder eine neue Religion", historisch-politische Blätter, Band 112, 1893.
11. Karl Joel: „Friedrich Paulsens Einleitung in die Philosophie", Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Band 109.
12. R. Willy: „Paulsens Einleitung in die Philosophie", Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Band 17, 1893.
13. Dr. F. Heman: „Paulsens Kant", Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Band 114, S. 254.
14. Dr. L. Goldschmidt: „Kantkritik oder Kantstudium?" Gotha, 1901.
15. Dr. L. Goldschmidt: „Kants Voraussetzungen und Professor Dr. Friedrich Paulsen", Archiv für systematische Philosophie, Band 5.
16. Hermann Hegenwald: „Kants theoretische Philosophie in Friedrich Paulsens und Ludwig Goldschmidts Kant-Auffassung", Greifswald, 1907.
17. P. v. Nostitz-Rineck S. J., Laacher Stimmen, 1899.

## Einleitung: Friedrich Paulsen.

„Am 16. Juli 1846 bin ich zu Langenhorn, einem Dorfe an der Westküste des Herzogtums Schleswig, meinen Eltern als ihr erstes Kind geboren. Ich blieb das einzige, drei jüngere Brüder starben bei der Geburt aus Mangel an ärztlicher Hilfe. Meine Eltern waren Bauern; der Hof, auf dem ich geboren und aufgewachsen bin, war kurz vorher von meinem Vater gekauft worden; sie haben ihn bis in die Mitte der 80er Jahre bewohnt. Bis dahin bin ich jedes Jahr auf kürzere oder längere Zeit dahin zurückgekehrt; ich hatte das Gefühl, hier meine eigentliche Heimat zu haben."

„Beide Eltern waren von Herkunft Nordfriesen, daher die friesische Sprache auch meine Muttersprache ist. Sie gehörten aber beide nicht durch ihre Geburt der Gemeinde Langenhorn an: der Vater stammte von der Hallig Oland, die Mutter aus der eine Stunde nördlich gelegenen Gemeinde Enge. Beide brachten ein sehr bestimmt ausgeprägtes Eigenleben in das von ihnen begründete Haus mit . . . . Die Wurzeln meines eigenen Daseins sind in diesen Boden eingesenkt."[1])

Den ersten Unterricht erhielt Paulsen in den beiden Dorfschulen. Dann kam in Privatstunden die Vorbereitung für die Untersekunda des Gymnasiums. Die oberen Klassen desselben besuchte er in Altona. Fleiß und gute Anlagen ließen ihn das Pensum leicht und in ungewöhnlich kurzer Zeit erledigen. Nach dem Abiturientenexamen ging er zuerst zur Universität Erlangen. „Ich ließ mich bei der theologischen Fakultät inskribieren . . . .; innerer Antrieb war kaum dabei, religiösem Leben war ich völlig entfremdet; immerhin, tröstete ich mich, kann es nicht schaden, zu sehen, wie sich die Dinge, die mir doch von Kindesbeinen an nahe getreten waren, in der Beleuchtung der Wissenschaft ausnehmen; daß in der gelehrten Forschung sich manches anders darstelle als im überkommenen Glauben, davon war auch zu mir dieses und jenes gedrungen. Ich hatte nicht umsonst während der Gymnasialzeit mit Freunden die „Gartenlaube" gehalten."[2]) „Drei Semester blieb ich in Erlangen. Sie liegen trotz jener im ganzen günstigen Verhältnisse vor mir nicht wie bei sovielen im Glanz sonniger Jugenderinnerung. Es lag zum Teil an den Umständen, in der Hauptsache an mir selber: ich fand keinen vernünftigen Lebensinhalt; und so fehlte es mir auch in jenen Semestern selbst trotz scheinbarer Fröhlichkeit, die sich wohl auch als ausgelassene Lustigkeit drapierte, an rechter Freude. Langeweile und Verstimmung waren, wenn sie auch wenig nach außen sichtbar wurden, auf dem Grunde der Seele vorherrschend."[3]) „Zu der Wissenschaft, die ich vergeblich studierte, gewann ich gar kein

---

1) Friedrich Paulsen. Aus meinem Leben, S. 2.
2) ebenda S. 139.
3) ebenda S. 142.

inneres Verhältnis. Die Dogmatik, die uns der alte Thomasius in die Feder diktierte, durch Scharren eines weniger Behenden jeden Augenblick unterbrochen und aufgehalten, bot im Grunde nichts, als was uns auch schon in der Schule oder im Konfirmationsunterricht in Langenhorn dargereicht war; meine Mutter, der ich die Hefte mitbrachte, fand sie ebenso verständlich als mit ihrem Glauben stimmend. So konnte auch Delitzsch, bei dem ich Genesis hörte, mein Vertrauen nicht gewinnen, wenn er z. B. aus naturhistorischen Werken den Nachweis führte, daß die Schlangen unsichtbare Rudimente von Beinen unter der Haut hätten: ein offenbarer Hinweis darauf, daß sie erst durch den Fluch um diese ihre Fortbewegungsorgane gekommen und zum Kriechen auf dem Bauch gebracht worden seien; oder wenn er die Maße der Arche Noä ausrechnete und die Länge gerade der Länge des Berliner Schlosses entsprechend fand, was dann die Aufnahme so vieler Tiere und des zugehörigen Futters möglich erscheinen lassen sollte. Plitts Apostelgeschichte bot ebensowenig etwas, was mich hätte anziehen können. Wäre ich zu Strauß oder zu Baur gekommen, möglicherweise hätte ich dann ein Interesse für diese Wissenschaft gewonnen: so blieb sie mir völlig fremd."

„Ein kleiner Versuch mit der Philosophie schlug nicht besser aus: ich hatte Fischers Geschichte der Philosophie von Thales bis Schopenhauer (sic!) belegt, hab sie aber wohl nur zwei- oder dreimal besucht, und ich glaube nicht, daß ich dabei viel für mich Genießbares eingebüßt habe. In welcher Richtung sich meine Gedanken damals bewegten, zeigt die Aeußerung eines Theologen, mit dem ich über solche Dinge einmal sprach: „das ist ja der reine Feuerbach". Ich wußte von L. Feuerbach, der damals bei Nürnberg auf dem Bruckberg lebte, schwerlich mehr als den Namen, ließ es mir aber ohne viel Umstände gefallen, mit ihm zusammengestellt zu werden, und auch die Vorhaltung, daß ich Materialist sei, hat mich nicht weiter erschreckt: ich war es, soweit denn von einer Einheit des Denkens damals bei mir die Rede sein konnte."

„Gearbeitet habe ich in diesen Semestern eigentlich gar nichts. Ich besuchte meine theologischen Vorlesungen im ganzen ziemlich regelmäßig, aus Gewohnheit, aus Langeweile, weil ich die andern es tun sah, schrieb aus denselben Ursachen auch nach: aber gezündet hat kein Wort . . . Als ich im August des Jahres 1867 von Erlangen Abschied nahm und durch das Werratal in langsamer Eisenbahnfahrt der Heimat zustrebte, konnte ich nicht umhin, mir einzugestehen, daß diese ersten drei Studiensemester für mich verloren seien. Bittere Erinnerungen und die sorgenvolle Frage: was nun? beschäftigten mich. Hätte ich noch Freude gehabt, auch ohne sonstigen Gewinn, ich hätte es mir gefallen lassen. Aber so? Es war doch gar zu wenig gewesen. Wie hatte das Land der Freiheit lachend und lockend vor mir gelegen, als ich Ostern 66 über die schiefe Ebene ins Frankenland hinunterfuhr und bald darauf an einem ersten sonnigen Frühlingstag von der Höhe des Ratsberges in das Regnitztal hinunterschaute: und nun, alles zu Asche geworden! Ich war sehr mißstimmt."

„Im Oktober fuhr ich zur Fortsetzung des Studiums nach Berlin. Was mich zu dieser Wahl bestimmte, war wohl die große Universität

und das große Leben, das dort in Aussicht stand. Was ich dort studieren wollte, wußte ich nicht, nur das stand mir fest: nicht Theologie. Ich ließ mich bei der philosophischen Fakultät inskribieren, in der unbestimmten Hoffnung, daß sich dort etwas mir Gemäßes bieten werde. Die Eltern gaben zum Wechsel ihre Zustimmung, sie hatten wohl eingesehen, daß es mit der Theologie nichts werde. Es folgen jetzt zwei Semester unruhigen Suchens, voll peinvoller Enttäuschungen und bitterer Gefühle der Ungewißheit und Ziellosigkeit. Ich hatte den Sinn auf das Studium der Philosophie gerichtet; Weltweisheit war es eigentlich gewesen, die zu suchen ich einst ausgezogen war. Aber wie an die Sache herankommen? . . Ueberall Zurückweisung erfahrend, fiel ich, da sich auch Genossen aus Erlangen und Jena fanden, bald wieder in das alte Kneipleben zurück, ohne allen Genuß, es war, ganz wie es Tolstoi einmal ausführt, lediglich das Mittel der Selbstbetäubung."[1])

„Da führte mir ein glücklicher Zufall die nicht lange vorher erschienene Geschichte des Materialismus von F. A. Lange in die Hände. Es ist das erste Buch, das ich mit lebhaftem ja leidenschaftlichem Interesse gelesen habe. Es kam mir wie gerufen in meiner Not: es half mir einerseits die Gedankenreihen, die ich spontan zu bilden begonnen hatte, zu Ende denken, indem es mit den großen Systematikern der materialistischen Weltanschauung von den ältesten bis zu den damals jüngsten mich bekannt machte; es wies anderseits darüber hinaus: das relative Recht einer naturalistischen Weltansicht, ihr Recht gegenüber dem wissenschaftlichen Dogmatismus der damaligen Theologie wurde überall rücksichtslos anerkannt, das gewann mein Vertrauen; auf der anderen Seite wurde einleuchtend gezeigt, daß es unmöglich sei, auf diesem Standpunkt als dem letzten stehen zu bleiben: der Kantische Idealismus trat als der siegreiche Ueberwinder dem dogmatischen Materialismus gegenüber: kein Objekt ohne Subjekt, die Welt, wie sie dem Physiker sich darstellt, gesetzt in der Sinnlichkeit und dem Verstande eines denkenden Wesens. Der lebhafte, faßliche, auch an Gefühl und Imagination sich wendende Vortrag, der auch einmal eine derb-kräftige Wendung nicht verschmähte, nahm mich ganz für das Buch und seinen Verfasser ein. Die Folge war, daß ich seinen Spuren nun auch weiter nachging. Unter den lebenden Schriftstellern, die er erwähnte, wurde Ueberweg mit besonderer Hochachtung genannt. Das war für mich Veranlassung, dessen vor kurzem veröffentlichtes System der Logik anzuschaffen . . . es hat mir durch seine faßliche Darstellung der Logik, durch die historische Entwicklung der Terminologie, endlich auch durch die erkenntnistheoretischen Ausführungen reiche Förderung und Anregung gebracht. Ich fing an, wieder Mut zu schöpfen, daß ich doch noch zurechtkommen und etwas Rechtschaffenes lernen und leisten werde . . . So kehrte ich in hoffnungsvoller Stimmung im Herbst 68 nach Berlin zurück, entschlossen, mit aller Kraft an die Arbeit mich zu machen."[2])

„Von großer Bedeutung war der Eintritt in Trendelenburgs aristotelische Uebungen. Ich hatte mit einigem Zagen mich zur Meldung entschlossen, fürchtend, daß die gestellten Aufgaben für mich als Anfänger zu schwer seien. Ich sah mich bald angenehm enttäuscht:

[1]) Friedrich Paulsen, Aus meinem Leben, S. 144—46.
[2]) ebenda S. 147 u. 148.

was meine Nachbarn leisteten, die zum Teil schon länger teilnahmen, das vermochte ich auch zu leisten, und bald meinte ich zu beobachten, noch ein wenig mehr. Ich zog die Aufmerksamkeit Trendelenburgs bald durch die schriftliche Lösung einer kleinen Aufgabe auf mich, die er gelegentlich bei einer Textschwierigkeit gestellt hatte.[1] . . . Ich schätze es jetzt doch für einen großen Gewinn, daß ich durch Trendelenburg zu einem so eingehenden Studium des Aristoteles geführt worden bin: wäre ich erst zu der modernen Philosophie gekommen, dann hätte ich vielleicht den Weg rückwärts zu dieser Urform des philosophischen Denkens in der abendländischen Welt überhaupt nicht gefunden."[2])

„Unter den Vorlesungen, die ich in diesem Winter hörte, war mir Bonitz vierstündige Platovorlesung von besonderem Wert. Er las als Mitglied der Akademie der Wissenschaften, im übrigen war er Direktor des grauen Klosters; ich glaube, es war seine erste Universitätsvorlesung in Berlin. Sie war in gewisser Weise das Vollendetste, was ich gehört habe: nur mit ein paar Notizen auf einzelnen Blättchen ausgerüstet, so schien es uns wenigstens, stellte sich Bonitz auf das Katheder, meist auf der Treppenstufe stehen bleibend und sich an das Katheder bloß anlehnend, und entwickelte nun in dem leichtesten, fließendsten Vortrag ohne Unterbrechung zwei Stunden hindurch den Inhalt eines Platonischen Dialogs so sicher, als ob er ihn leibhaftig vor sich sähe: die Gliederung, die einzelnen Teile, der Zusammenhang des Ganzen trat greifbar dem Hörer vor Augen."

„Ganz anders war die Art Steinthals. Er war damals in den Jahren seiner Vollkraft, eine kleine schmächtige Gestalt, das blasse, schmale Gesicht von einem dunklen Vollbart umrahmt. Er saß auf dem Katheder, eine Fülle von Papieren vor sich, unter denen er sich zuweilen zu verwirren und zu verlieren schien. Der Vortrag war langsam, oft durch längere Pausen unterbrochen, in denen er den Faden zu suchen schien. Auch wenn er zusammenhängend sprach, lösten die Worte sich schwer von der Lippe. Dennoch bin ich seinen Vorlesungen mit gespannter Aufmerksamkeit gefolgt. Die Einleitung in die Psychologie und die Sprachwissenschaft eröffnete nach allen Seiten weite Blicke: Physiologisches wurde vorausgeschickt, Psychologisches folgte, die Sprachtheorie machte den Beschluß. Vor allem die Psychologie war mir lehrreich, der Begriff der Apperzeption stand im Mittelpunkt seiner Auffassung des Seelischen: er diente vor allem zur Darstellung der Bildung der Begriffs- und Sprachwelt im Kinde. Auch die Elemente der Sprachvergleichung in der anderen Vorlesung, die Entwicklung der Formen der indogermanischen Sprachen, die Uebersicht über die Kulturwelt des gemeinsamen Ur- und Stammvolkes, wie sie sich aus dem Gemeinbesitz an Namen zu ergeben scheint, fesselte jetzt mein Interesse in hohem Grade: ein ahnungsvoller dämmernder Hintergrund des geschichtlichen Lebens dieser Völker- und Sprachengruppe schien sich aufzutun, der in unermeßliche Fernen den Blick schweifen ließ."

„Ferner studierte ich in diesem Winter Benekes Philosophie. Durch Ueberwegs hohe Schätzung dieses Mannes auf ihn geführt, habe ich zuerst die neue Psychologie, dann auch die Metaphysik und andere

[1]) Friedrich Paulsen, Aus meinem Leben, S. 184.
[2]) ebenda S. 150.

Werke Benekes gelesen. Und auch das bedaure ich nicht; seine zugängliche Behandlung der erkenntnistheoretischen und metaphysischen Probleme hat mir in diesen Dingen zuerst auf den Weg geholfen; und bis zu einem gewissen Grade hat seine Denkweise auch dauernd auf mich abgefärbt, so vor allem an einem Punkt, dem Punkt, wo er, über Kant hinausgehend, die Phänomenalität der Erkenntnis für das Seelenleben ablehnt. Es ist der Punkt, an dem er, im Grunde in Uebereinstimmung mit der ganzen deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts, in die Spuren des objektiven Idealismus wieder einlenkt."[1])

„Das Sommersemester 1869 verbrachte ich in Bonn. . . . Der Schwerpunkt meiner Arbeit lag während des Bonner Semesters in dem Studium Platos. Ich hab dort an der Hand der Nachschrift der Bonitzschen Vorlesung und mit Benutzung von Schleiermacher, Hermann und der Ueberwegschen Preisschrift über die Echtheit der Platonischen Schriften die lange Reihe der Dialoge sehr aufmerksam mit der Feder in der Hand durchgelesen, mit großem Gewinn für meine Lesefähigkeit: die Nötigung, Inhalt und Gliederung, die bei dieser Darstellungsform nicht wie bei der systematischen dem Leser mühelos dargeboten werden, durch genauestes Achten auf den Fortgang des Gesprächs und die kleinen Winke über Bedeutung und Zusammenhang der Teile, die nicht ganz fehlen, selbsttätig herauszubringen, ist eine unvergleichliche Erziehung zu aufmerksamem Lesen."[2])

„In Bonn ist mir auch erst der Blick für das katholische Wesen aufgegangen. Auch von Erlangen aus wäre Gelegenheit gewesen, es zu sehen, in Bamberg und noch näher in den nördlich angrenzenden Dörfern; ich hab aber kaum etwas davon gemerkt. Am Rhein dagegen gewann ich den Blick dafür. Auf dem Kreuzberg hatten die Jesuiten damals eine Niederlassung; mit einem eigentümlichen, mit Abneigung und Scheu gemischten Interesse wurden die fremdartigen Gestalten betrachtet. Ich hab auch einmal einen der Väter predigen hören; seine klare, sachliche und eindringliche Darlegung rein praktischen Charakters war nicht übel, die Abwesenheit der abgestandenen Dogmatik und des gewohnten Kanzeltones war mir besonders überraschend; ich hatte eher erwartet, diese Dinge gesteigert hier anzutreffen. Natürlich wurde auch die Messe im Dom gelegentlich besucht. Die katholische Umgebung machte sich übrigens auf Schritt und Tritt bemerklich. Meiner Wohnung, die nach dem Garten ging, gegenüber lag das Franziskanerkloster, das durch häufiges und frühes Läuten zuweilen beschwerlich wurde. Auf den Landstraßen sah ich mit Erstaunen die Weiber ihre Rosenkränze beten; die Oeffentlichkeit und Geschäftsmäßigkeit, womit die Sache verrichtet wurde, war dem Protestanten nicht minder überraschend als jener Welton in der Predigt des Jesuiten. Der Protestantismus ist Religion des Einzelnen, der Katholizismus Volksreligion; jene sucht die Verborgenheit, diese die Oeffentlichkeit. Dort hat auch der öffentliche Gottesdienst einen privaten weltfremden Charakter, ganz wie der Kanzelton des lutherischen Predigers alten Schlages, die Kirche steht völlig außerhalb des alltäglichen Weltgetriebes, eine Welt für sich. Der katholische Gottesdienst hat viel von dem Charakter

---

1) Friedrich Paulsen, Aus meinem Leben, S. 150—152.
2) ebenda S. 154.

eines Volksfestes; er stellt sich als ein durchaus Zugehöriges mitten in die Welt hinein, selbst die Straße nicht scheuend: mit Erstaunen sah ich am Fronleichnamstag hier zum erstenmal die Ausschmückung der Straßen mit improvisierten, blumenbekränzten Altären, die Umzüge mit Gesang und Prunk jeder Art. In meiner Heimat wäre das alles als Profanierung empfunden worden, schon ein Blumenschmuck des Altars undenkbar; eingesperrte Luft und ein gewisser muffiger Geruch schien zur Feierlichkeit der Kirche wesentlich zu gehören. So seltsam paradox ist die Wirklichkeit: das Luthertum, das nach der üblichen Rede die Religion in die Welt geführt und den Gottesdienst mit dem Leben und den Berufsaufgaben versöhnt haben soll, hat tatsächlich zur völligen Entfremdung und Isolierung der Kirche gegen das wirkliche Leben geführt; wogegen die alte Kirche, trotz aller Ueberweltlichkeit, in Wahrheit sich in der Welt auf das vollkommenste heimisch gemacht hat, mit tausend Fäden das Gewebe ihres Lebens durchdringend und umspinnend.[1])

Im Wintersemester 69/70 war Paulsen wieder in Berlin: vor allem bei seinen bevorzugten Lehrern Bonitz und Trendelenburg. Als im Sommersemester 70 Steinthal und Trendelenburg wegen Krankheit nicht lasen, ging er nach Kiel, wo er an den Uebungen über Spinoza bei Dilthey teilnahm, ohne viel Förderung davon gehabt zu haben. „Meine Hauptarbeit in Kiel galt Lotze; daneben hab ich Herbarts Ethik und Psychologie gelesen. Auf Lotze bin ich vielleicht durch G. E. Müller hingeführt worden, jedenfalls war dieser von Berlin nach Göttingen gegangen, um Lotze zu hören. Ich hab den Mikrokosmos mit großem Eifer durchstudiert und exzerpiert . . . Lotze hat einen nicht unerheblichen Einfluß auf meine Denkweise geübt; die idealistische Metaphysik ist mir durch ihn erst aus einem möglichen Denken zu einer wirklichen Ueberzeugung geworden, der „Glaube", in dem Humeschen Sinne des Wortes kam zu der bloßen logischen Ansicht hinzu. Herbart, den ich daneben las, hat für mich immer etwas Abstoßendes behalten; ich fand bei Lotze in soviel höherem Maße Einheit und sinnvollen Zusammenhang."[2])

Nebenher gingen nationalökonomische und sozialwissenschaftliche Studien im Anschluß an Roscher und Schleiermachers Politik. Bei Ausbruch des Krieges stellte sich Paulsen als Freiwilliger bei den Dragonern in Schleswig. Da er jedoch kein Pferd mitbrachte, wurde er nicht angenommen. Im Februar 71 machte er sein Doktorat mit der Dissertation: „Symbolae ad systemata ethica historicae et criticae". In der mündlichen Prüfung bestand er magna cum laude. Die weiteren Studien zielten nun auf das akademische Lehramt hin. Das Sommersemester 71 gehörte den Naturwissenschaften. Oktober 71—72 genügte er seiner einjährigen militärischen Dienstpflicht. Nach der Entlassung folgten vor allem erkenntnistheoretische Studien: Kant, Locke, J. St. Mill beschäftigten ihn. Während die beiden ersten ihn nicht befriedigten, fand er in letzterem die von ihm begonnenen Gedanken zu Ende gedacht.

„Der Sommer 73 von Juni bis September, den ich im Elternhause zubrachte, ist mir in besonders glänzender Erinnerung. Es

[1]) Friedrich Paulsen, Aus meinem Leben, S. 155—156.
[2]) ebenda S. 167.

waren Tage sehr angespannter Arbeit und sehr fruchtbaren Wachstums: meine erste größere Arbeit, die Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie, ist in diesen Monaten konzipiert worden. Ich stand frühmorgens mit dem Hause um fünf Uhr auf, arbeitete ununterbrochen bis zum Mittag um halb zwölf Uhr; der Nachmittag war dann mannigfacher Lektüre und auch großen Spaziergängen durch die Marsch und über die Heide, an die See gewidmet. Die Bücher, die ich mir zum Studium mitgenommen hatte, waren in der Hauptsache die Werke D. Humes und I. Kants. Ich las erst den ganzen Hume in einer zweibändigen englischen Ausgabe, dann den ganzen Kant in der zweiten Hartensteinschen Ausgabe, anfangend mit den „vorkritischen" Schriften der beiden ersten Bände. Und nun ging mir der Sinn für die Kantische Philosophie auf. Ich sah die sukzessive Annäherung des von Wolffischer Metaphysik herkommenden deutschen Denkers an den Standpunkt Humes: die Schriften der 60er Jahre ließen schrittweise diese Bewegung erkennen. Ich sah dann wie mit plötzlichem Ruck die Schwenkung in der Dissertation von 1770 kommt; es ist, als habe ein Blick in einen plötzlich vor ihm aufgetanen Abgrund, den Abgrund des Skeptizismus ihn auf einmal herumgerissen: die apriorischen Elemente des Denkens, Raum und Zeit und die Kategorien ermöglichen a priori Erkenntnis, jene des mundus sensibilis, diese des mundus intelligibilis. Und das ist nun die bleibende Frontstellung der Kantischen Philosophie: Rettung der Vernunfterkenntnis, der Philosophie a priori, gegen den alles verschlingenden Skeptizismus Humes. Nun las ich die Kritik und es fiel mir wie Schuppen von den Augen: natürlich, nicht die „Unerkennbarkeit der Dinge an sich" ist das Ziel der Beweisführung, wie es mir bisher vorgeschwebt hatte, wobei denn die ganze Argumentation immer etwas wunderlich Verqueres behielt, sondern die Möglichkeit „reiner" Erkenntnis und dann die Begründung einer „reinen" Moral und endlich die Begründung einer auf „Vernunft" sich gründenden Weltanschauung".

„Ich war in sehr gehobener Stimmung. Ich hatte meine erste wissenschaftliche Entdeckung gemacht, denn das hatte vor mir niemand gesehen, oder nur quasi per nebulam, weil niemand bisher mit Ernst der geschichtlichen Entwicklung Kants nachgegangen war. Ich war überzeugt, jeder, der den Dingen in dieser Folge nachgehe, müsse ebendasselbe sehen, was mir in durchsichtiger Klarheit vor Augen lag. Eine glückliche Illusion, die nachher durch minder erfreuliche Erfahrungen gründlich zerstört worden ist. Dennoch bin ich auch heute noch des Glaubens, daß niemand Kant verstehen kann, der ihn nicht von diesem Gesichtspunkt aus sieht."[1]

Im Oktober nach Berlin zurückgekehrt, übernahm er den Geschichtsunterricht in einer privaten höheren Töchterschule, der mit dem Zusammenbruch der Anstalt nach einem Jahre ein Ende fand. Im Februar 74 reichte er eine Abhandlung „über den Begriff der Ursache" mit dem Gesuch um die venia legendi der Fakultät ein. Sie wurde nicht als ausreichend befunden. „Ich will nicht sagen, daß die Entscheidung ungerecht war, ich würde jetzt in ähnlicher Lage vielleicht

---

[1]) Friedrich Paulsen, Aus meinem Leben, S. 189–190.

ähnlich urteilen. Der Ton der Abhandlung war petulant und wohl auch anmaßend, die Polemik absprechend, wie sie es bei jugendlichen Autoren zu sein pflegen, die sich noch im Vollgenuß der ersten Entdeckung der Wahrheit befinden. Aber auch der Inhalt ließ es wohl an Gründlichkeit der Untersuchung, an Umsicht und Besonnenheit der Behandlung vielfach fehlen. . . Mir ist die Lektion auch nicht übel bekommen; ich habe nicht wieder in dieser Form geschrieben. . . . Unter allerlei Einflüssen, Schopenhauer, vielleicht auch Lassalle, war ich meiner Natur entfremdet worden. So kann ein Chok von außen auf die Selbstbefreiung eine höchst wohltätige Wirkung haben."[1]) Im März 75 reichte er den „Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie" gedruckt der Fakultät ein und am 10. Juni hielt er seine Vorlesung in der Fakultät über den „Begriff der Substanz."

„Mit großem Interesse und bleibendem Gewinn habe ich in den Jahren 1873/5 Schopenhauer, den ich bisher nur gelegentlich und ohne tiefere Teilnahme gelesen hatte, studiert. Das unfreundliche Begegnis mit der Fakultät öffnete mir für seine pessimistischen Betrachtungen über die menschliche Natur überhaupt und den Gelehrten im besonderen das Verständnis oder schuf doch einen Resonanzboden im Gefühl. Seine schroffe und fast feindselige Art, die Wahrheit zu sagen, imponierte mir, sie hat auf den Ton meiner ersten Habilitationsschrift abgefärbt. Dauernde Wirkungen waren die voluntarische Auffassung des Seelenlebens und das Verständnis für die pessimistische Lebensauffassung. Habe ich diese auch niemals mir angeeignet, so ist mir doch durch Schopenhauer die Zufälligkeit und Subjektivität des natürlich-optimistischen Lebensgefühls und die Möglichkeit des Umschlags zum Bewußtsein gekommen. Auch für die großen Erlösungsreligionen war damit die Voraussetzung des Verständnisses gegeben; die christliche Religion gewann jetzt ein anderes Gesicht, als sie in der Beleuchtung der intellektualistischen Dogmatik gezeigt hatte."[2])

Im August 1877 verheiratete Paulsen sich mit Emilie Ferchel. Im Sommer 1878 wurde er außerordentlicher Professor für Pädagogik, nachdem er seit einem Jahre bereits über dieses Fach gelesen hatte. In der Folge wuchs aus diesen Vorlesungen über Pädagogik und Unterrichtswesen sein Buch „Geschichte des gelehrten Unterrichts" heraus. Aus einer öffentlichen Vorlesung über die Grundunterschiede der philosophischen Systeme entwickelte sich die „Einleitung in die Philosophie"; aus der seit 1881 gelesenen Ethik sein „System der Ethik." Seit 1890 übte er bedeutenden Einfluß auf die Gestaltung des öffentlichen Schulwesens in Preußen.

Sein Familienleben charakterisiert Theodor Lorenz: „Die in der vornehmen Behaglichkeit des gastlichen Hauses am Fichtenberg verlebten geselligen Abende sind jedem, der an diesem Austausch teilnehmen durfte, unvergeßlich, und Paulsen selbst sah in den im Kreise seiner Familie und näheren Freunde verlebten Stunden, in denen er ganz aus sich herausgehen durfte, sein schönstes Glück. Er redete von ihnen wohl als einem Vorschmack des seligen Lebens, in dem sich das Gebot

---

[1]) Friedrich Paulsen, Aus meinem Leben, S. 195.
[2]) ebenda S. 199.

verwirklichen ließe, dem, der den Rock nimmt, auch den Mantel zu geben. Freilich auch an Sorgen, ja an sehr schweren Sorgen, hat es ihm in seinem Familienleben nicht gefehlt. Aber er teilte die Ansicht aller tiefen Denker, daß einem Menschenleben ohne Leiden das Köstlichste fehlen müßte. Außer dem Kreise gleichaltriger und gleichgestimmter Freunde waren die Tore seines gastlichen Heims auch der studierenden Jugend weit geöffnet. Gar vielen ein väterlicher Freund und unersetzlicher Berater, hat er auch manche wertvolle und dauernde Freundschaft zwischen gleichgestimmten jungen Männern, die sonst aneinander vorübergegangen wären, ins Leben gerufen.... Die wohlhabende Einfachheit der Lebensführung Paulsens, welche auf kostspielige Repräsentationsgesellschaften verzichtete, sowie ein praktischer Sinn und sein ökonomisches Geschick als Haushalter ermöglichten ihm eine sehr weit reichende edle Freigebigkeit. Er hatte stets Auge und Hand offen für fremde Not nah und fern, und keinen Zuwachs seines eigenen Vermögens ließ er vorübergehen, ohne anderen zu helfen, ihr Leben zu erweitern und zu verschönern."[1])

Im Jahre 1905 holte sich Paulsen auf einer Reise in Norwegen den Keim seiner Todeskrankheit: eines Darmleidens, das ihn in drei Jahren ins Grab brachte. Am 14. August 1908 starb er in Steglitz.

Die Schriften lassen sich in eine pädagogische und eine philosophische Gruppe scheiden. Zu der ersteren gehören: „Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten" (Leipzig, 1885). Eine Ergänzung und Zusammenfassung dieses Werkes in der Teubnerschen Sammlung aus Natur und Geisteswelt unter dem Titel: „Deutsches Bildungswesen in seiner geschichtlichen Entwicklung" (Leipzig-Berlin, 1906). Ferner „Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium" (Berlin 1902). Sodann „Moderne Erziehung und geschlechtliche Sittlichkeit" (Berlin, 1908) und „Richtlinien der jüngsten Bewegung im höheren Schulwesen Deutschlands" (Berlin, 1909). Zuletzt eine Reihe von Beiträgen zu Reins „Enzyklopädischem Handbuch der Pädagogik". „Pädagogik" (Berlin, 2. u. 3. Aufl. 1911). „Gesammelte pädagogische Abhandlungen", herausg. von Ed. Spranger (Berlin, 1912).

Zu der philosophischen Gruppe lassen sich zählen: „Einleitung in die Philosophie" (Berlin, 1892, 23. Auflage 1910). „System der Ethik mit einem Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre" (Berlin, 1889, 7. und 8. Auflage 1906). „Entwicklungsgeschichte der Kantschen Erkenntnistheorie" (Leipzig, 1875). „Immanuel Kant, sein Leben und seine Lehre", in Frommanns „Klassikern der Philosophie" (Stuttgart, 1898, 4. und 5. Auflage 1904). „Kants Verhältnis zur Metaphysik" (Berlin, 1900). „Philosophia militans: Gegen Klerikalismus und Naturalismus" (Berlin, 3. und 4. Auflage 1908). „Schopenhauer, Hamlet Mephistopheles, drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus" (Berlin, 3. Auflage 1911). „Zur Ethik und Politik, Gesammelte Vorträge und Aufsätze" in der „Deutschen Bücherei" (Berlin). Beiträge in der „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" und zwei Teile der systematischen Philosophie in der „Kultur der Gegenwart", herausgegeben von P. Hinneberg:

[1]) Biographisches Jahrbuch und deutscher Nekrolog, Band 13, S. 254.

„Ethik" und der Schlußabschnitt: „Die Zukunfsaufgaben der Philosophie" (Berlin und Leipzig). Friedrich Paulsen, „Aus meinem Leben", Jugenderinnerungen (Jena, 1910).

„Seinen Einfluß in Schrift und Wort verdankt Paulsen hauptsächlich und vor allem seiner erstaunlich klaren und leicht faßlichen Ausdrucksweise, der Fähigkeit, selbst schwierigere Probleme auf das lichtvollste zu explizieren und in gemeinverständlichster Weise darzulegen, seinem trefflichen Dispositions- und Systematisierungsvermögen. Ich kenne niemanden, der seine Absichten so einleuchtend zu entwickeln und seine Gedanken so anschaulich vorzutragen wußte, wie gerade Paulsen."[1])

Von der „Einleitung in die Philosophie" sagt Karl Joel in seiner Besprechung: „Schon den Titel hat die Bescheidenheit gewählt: denn statt einer bloßen Einleitung, für die schon die ersten 50 Seiten genügt hätten, erhalten wir die Philosophie selbst, eine abgerundete Weltanschauung und statt der Einführung in die tiefen Fragen erhalten wir geschickt begründete, kritisch durchgerungene Antworten, und nur insofern finde ich den Titel berechtigt, als er dem zwar nicht tiefsten, aber didaktisch wertvollsten systematischen Werke vorsteht, das wie kein anderes geeignet ist, durch den subjektiven und plastischen Reiz der Darstellung und durch die wunderbar leichte und klare Gedankenführung selbst in den schwierigsten Problemen die junge Generation wieder für die Philosophie zu gewinnen. Wir müssen ja so dankbar sein, daß heute endlich einer von der so alten Philosophie nicht greisenhaft spricht, sondern mit frischer Ursprünglichkeit, heute, da es uns mehr als je nottut, loszukommen von der überwältigenden Tradition, wieder einmal neu zu beginnen mit dem Denken und zu schöpfen aus jenem Jungbrunnen naiven Geistes, der einen Sokrates, einen Jacob Böhme zu großen Anfängern, fernhin wirkenden Originalen gemacht hat." . . . Und nach einer Reihe von Aussetzungen, die allerdings tiefgreifend sind, fährt er fort: „Aber es ist Zeit, abzubrechen und nochmals anzuerkennen, daß mit diesem didaktischen Meisterwerk die quälende Frage gelöst scheint, was man dem Adepten der Philosophie, der Brot und nicht Steine verlangt, als erste Kost in die Hand geben soll. Doch es ist mehr als ein Elementarbuch, es ist ein Lebensbuch der Philosophie; es lehrt mehr als Wissen: denken. Es reizt wohl durch die edle Anspruchslosigkeit, ich möchte sagen, Unschuld seines Auftretens, andere unbescheiden zu werden — für die Philosophie auch gegen den Autor. Es kommt empfehlend wie ein Freund, nicht meisternd wie ein Lehrer, es steckt den Horizont nicht ab durch stark apodiktische Pfähle, es befriedigt — denn es stammt aus dem Herzen der Gegenwart — und es weist doch zugleich über sich selbst hinaus — wie die Gegenwart."[2])

Diesen außerordentlich anerkennenden Besprechungen stehen die Kritiken von R. Willy, Bern, und besonders die gründliche Besprechung von C. Gutberlet gegenüber. Doch die allgemeine Anerkennung der Zeitgenossen und den Einfluß dieses Werkes zeigen die Uebersetzungen ins Englische, Französische, Russische und Japanische und seine Verbreitung in Amerika.

---

[1]) K. Sternberg, S. 5
[2]) Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Band 109, S. 60 u. ff.

## Erster Abschnitt: **Die Erkenntnistheorie.**

### 1. Kapitel.

### Die Erkenntnistheorie Paulsens.

#### § 1. Die idealistische Gedankenreihe.

Friedrich Paulsen hat seine Philosophie im Zusammenhang niedergelegt in den beiden Werken „Einleitung in die Philosophie" und „System der Ethik". Die Erkenntnistheorie hat er nicht, wie es in der systematischen Philosophie Brauch ist, an den Anfang gestellt, sondern nach der Metaphysik eingeordnet. Denn in der Gegenwart trete die Erkenntnistheorie wieder zurück gegen die Metaphysik, wie sie ursprünglich entstanden sei als kritische Reflexion über die Metaphysik. Da aber Philosophie immer Kenntnis der Welt- und Lebensanschauung vermitteln will, so bleibt die Erkenntnistheorie, als Lehre von dem Ursprunge, Wesen und den Grenzen menschlichen Erkennens überhaupt, der naturgemäße Ausgang jedes philosophischen Systemes. Darum wird die Paulsensche Behandlung der erkenntnistheoretischen Fragen hier zuerst gegeben. Seine verhältnismäßig kurzen Ausführungen suchen den Stoff zu erörtern in zwei grundlegenden Problemen vom Wesen des Erkennens oder vom Verhältnis der Erkenntnis zur Wirklichkeit[1]) und dem Problem vom Ursprunge der Erkenntnis.[2])

Die Darlegungen über das Verhältnis der Erkenntnis zur Wirklichkeit beginnt er mit der „idealistischen Gedankenreihe". Aus dieser ergibt sich als letzte Schlußfolgerung ein „absoluter Phaenomenalismus: meine Vorstellungswelt ist die Wirklichkeit selbst, darüber hinaus ist nichts".[3]) Die Beweisführung sucht zunächst die Subjektivität der sekundären, dann der primären Sinnesqualitäten, weiterhin die Subjektivität der Anschauungsformen Raum und Zeit und endlich der Denkform darzutun. „So deckt sich die Vorstellungswelt an keinem Punkt mit der Wirklichkeit; weder von der Außenwelt noch von der Innenwelt gibt es eine adäquate Erkenntnis."[4])

**Die Sinnesqualitäten.** „Wenn man die Qualitäten in den Körpern betrachtet, so ergeben sich zunächst solche, die von dem körperlichen Gegenstande ganz untrennbar sind, gleichviel in welchem Zustande er sich befindet; er behält sie trotz aller Veränderungen, die er erleidet, und aller gegen ihn gebrauchten Kraft; sie werden in jedem Stoffteilchen wahrgenommen, das noch wahrnehmbar ist, und die Seele findet, daß sie von keinem Stoffteilchen abgetrennt werden können, selbst wenn diese so klein sind, daß sie von unseren Sinnen nicht mehr wahrgenommen werden können. — Diese Qualitäten der Körper nenne ich die ursprünglichen oder ersten, und man bemerkt, daß sie einfache Vorstellungen in uns, wie Dichtheit, Ausdehnung, Bewegung oder Ruhe und Zahl hervorbringen. — Zweitens gibt es Eigenschaften, welche in Wahrheit in den Gegenständen nichts sind als Kräfte, welche verschiedene Empfindungen in uns durch ihre ursprünglichen Kräfte hervorbringen. Wenn sie z. B. durch die Masse, Gestalt, das Gewebe und die Bewegung ihrer unsichtbaren Teilchen Farben, Töne und Geschmäcke usw. hervorbringen, so nenne ich sie sekundäre Qualitäten."[5])

**Subjektivität der sekundären Qualitäten.** Farbe, Ton, Geschmack, Geruch können draußen in ihrer ganzen Empfindungseigenart nicht Dasein haben. Denn in ihnen liegt jenes Eigentümliche, das nur im Sinnlichen, Menschlichen heimisch ist. Wenn diese Empfindungen Ergebnis des äußeren Reizes einerseits und des Sinnes anderseits sind, so fehlt dem äußeren Reize mindestens jener Zusatz, jenes Element, das der Sinn zur Empfindung beiträgt. Nach dem Gesetze der „spezifischen Sinnesenergie" muß dieses Element, dieser Zusatz, den die Sinnlichkeit zu jeder Empfindung liefert, groß sein. Nach diesem sind die Sinnesorgane mit eigenartigen Kräften, Energien geladen. Die Erregung dieser Kräfte

---

1) E. i. d. Ph. S. 370—407.
2) ebenda S. 407—452.
3) ebenda S. 378.
4) ebenda S. 378.
5) Locke, Ess. 2. 8. § 9 u. 10, bei Rud. Eisler, Wörterbuch d. philosoph. Begriffe, II. Aufl., 2. Bd. S. 173.

bringt jedesmal eine bestimmte Art von Empfindungen hervor: gleichgültig, welcher Art der äußere Anreiz war. So liegt im Auge eine Kraft, deren Erregung Licht- oder Farbenempfindungen bewirkt. Solche Empfindungen entstehen, wenn die eigenartige Energie getroffen wird von Aetherschwingungen bestimmter Art: aber auch wenn die Reizung erfolgt durch den elektrischen Strom, ja selbst durch einen Schlag auf das Auge. Aehnlich beim Ohre und bei anderen Sinnen. Danach wären unsere Empfindungen rein subjektive Zeichen für einen unbekannten äußeren Vorgang.

**Subjektivität der primären Qualitäten.** Wenn das für die sekundären Qualitäten gilt, so scheint es nach denselben Grundsätzen auf die primären ausgedehnt werden zu müssen. Denn auch bei ihrer Feststellung bleiben die Sinne nicht rein passiv, verhalten sich nicht wie leere Gefäße, in die ein bestimmter Stoff einfach ohne irgendwelche Beimischung eingefüllt wird. Jede Empfindung ist Ergebnis von äußerem Reize und tätigem Sinnesorgan. Ja es bleibt sehr fraglich, ob die Empfindung nur diesen einen subjektiven Einschlag empfängt. Die Empfindung wird nämlich erst bewußt durch eine gewisse Mitwirkung des Gehirnes. Darum muß sie von dem äußeren Sinnesorgan irgendwie dorthin geleitet werden, wobei dann wiederum gewisse Umformungen und Umsetzungen des anfänglich in der Empfindung Gegebenen stattfinden werden. So ist eine noch größere Verschiedenheit zwischen dem ursprünglichen äußeren Reiz der Empfindung und dem was endgültig im Gehirne, oder unter Mitwirkung des Gehirnes, zum Bewußtsein kommt. Darum ist die „Körperwelt oder die ganze Natur subjektiv bedingte Erscheinungswelt".[1])

**Subjektivität von Raum und Zeit.** Noch ungleicher, unähnlicher werden Empfindung und Wirklichkeit nach der kantischen Auffassung, der sich Paulsen zunächst anschließt. Wenn nach der naiven Auffassung die Außenwelt durch die Tore der Sinne unverfälscht in unser Bewußtsein tritt, so werden nach kantischer Auffassung bedeutsame Elemente einfach vom erkennenden Menschen in die Außenwelt hineingetragen. Diese empfängt ihr Gepräge von den Formen der Anschauung und des Verstandes.

Raum und Zeit, Formen der Sinnlichkeit, die unsere Auffassung der Außenwelt endgültig bestimmen, sind nur im erkennenden Menschen, nicht in der äußeren Welt begründet. Die Beweisführung faßt Paulsen[2]) in folgenden Sätzen zusammen: „1. Raum und Zeit sind nicht aus der Erfahrung, durch Abstraktion von gegebenen Raum- und Zeitverhältnissen entlehnt, sondern sie sind die ursprüngliche Voraussetzung der Auffassung der Dinge als räumlicher und zeitlicher. Anders ausgedrückt: ohne die ursprüngliche Funktion des Subjektes, das Mannigfache der Empfindung neben und nacheinander zu ordnen, gäbe es keine Raum- und Zeitverhältnisse. 2. Raum und Zeit sind unaufhebbare Momente unseres Bewußtseins, sie können nicht weggedacht werden, während man jeden durch Erfahrung gegebenen Inhalt des Raumes und der Zeit wegdenken kann. Daraus folgt: Raum und Zeit gehören dem Subjekt als a priori erzeugter, nicht als a posteriori gegebener Besitz an. (Welches Argument vielleicht mit einer kleinen Aenderung zwingender gemacht werden könnte: man kann jeden Körper aus dem Raume wegdenken, und so jedes Ereignis aus der Zeit, aber den Raum selbst, den der Körper einnahm, kann man nicht wegdenken, man kann keine Lücke im Raume oder in der Zeit denken; wogegen es auch nach Kant nicht unmöglich ist zu denken, daß überhaupt kein Raum und keine Zeit sei.)"

Die Idealität von Raum und Zeit ergibt sich Kant noch weiter aus der „metaphysischen Reflexion" über die Natur von Raum und Zeit: „als seiende Formen der Wirklichkeit, die in ihnen ist, können sie nicht gedacht werden, dann wären sie seiende Undinge. Es bleibt nur übrig, sie als die Formen zu denken, in denen unsere sinnliche Vorstellung der Wirklichkeit ist; sie haben Wirklichkeit als Anschauungsformen im Subjekt. Wobei denn natürlich nicht an praeexistente ruhende Formen, die wie Gefäße

---

[1]) E. i. d. Ph. S. 375.
[2]) J. Kant S. 157—158.

bereitgehalten würden, zu denken ist, sondern an Funktionen der Anordnung des Mannigfaltigen der Empfindung, die nur in der Funktion selbst Wirklichkeit haben."[1]) „Setzt man dagegen Raum und Zeit als bloße Verhältnisse der Dinge, die wir durch Erfahrung kennen lernen, so gerät man mit der Mathematik in Konflikt: ihre Sätze würden dann zu empirischen Verallgemeinerungen und verlören damit ihre apodiktische Gültigkeit."[2])

**Subjektivität der Verstandesbegriffe.** Ueber der Sinneserkenntnis steht an Weite und Tiefe die des Verstandes. Aber auch er kann in seinen Begriffen nicht die Wirklichkeit fassen. „Objektive Gültigkeit kann Begriffen nur dann mit Zuversicht beigelegt werden, wenn entweder diese Begriffe sich nach den Gegenständen, oder umgekehrt, die Gegenstände sich nach den Begriffen richten. Eine dritte Möglichkeit, das zufällige Zusammentreffen eines Begriffssystemes, das der Verstand spontan hervorbringt, mit der inneren Gesetzmäßigkeit der Wirklichkeit selbst, das Praeformationssystem oder das System der praestabilirten Harmonie von Denken und Sein, wird als willkürliche Annahme abgelehnt. Aber auch die erste Möglichkeit kann nicht gelten. Stammte alle objektive Gültigkeit von Begriffen daher, daß diese sich nach den Gegenständen richteten, dann gäbe es nur empirische Regeln. Solche aber können niemals Allgemeinheit und Notwendigkeit ergeben, alle Naturgesetze, auch die allgemeinsten, wie das Kausalgesetz, wären dann bloß präsumptiv allgemein gültige Regeln; es gäbe dann überhaupt keinen festen Punkt in der Wissenschaft von der Wirklichkeit. Der konsequent durchgeführte Empirismus ist Skeptizismus. Da dieser unmöglich ist, so bleibt nur die zweite Alternative: die Gegenstände richten sich nach den Begriffen, oder der Verstand lernt die Naturgesetze nicht aus der Erfahrung kennen, sondern er schreibt sie der Natur vor."[3])

Also deckt sich die Welt der Vorstellung nicht mit der wirklichen Welt. Das ist das Endergebnis der idealistischen Gedankenreihe. Bei folgerichtigem Denken führt sie zum unbedingten Solipsismus: nur das eigene Ich hat Dasein und nichts außer ihm. Was noch den Schein des Daseins hat, entlehnte ihn ursprünglich von diesem Ich. Dieses für sich allein ist Ausgang, Mittelpunkt und Abschluß des Alls.

## § 2. Wiederherstellung der realistischen Auffassung für die Innenwelt.

**Allgemeine Beschränkungen des Subjektivismus.** Paulsen sucht wieder festen Fuß in der Wirklichkeit zu fassen: und zwar in der Innenwelt. Zunächst gibt er einige Beschränkungen allgemeiner Art für den Subjektivismus, den er durch die idealistische Gedankenreihe begründet hat.

Die Gefahr des Solipsismus ist nicht groß. „Es hat niemals einen gesunden und vielleicht auch keinen kranken Kopf gegeben, dem es auch nur einen Augenblick zweifelhaft gewesen wäre, ob es eine Welt unabhängig von seinen eigenen Vorstellungen gäbe."[4]) Doch nicht nur darüber können wir beruhigt sein. „Keine Theorie der Erkenntnis ändert an dem Wert und Bestande unserer Erkenntnis das mindeste. . . . Die Bedeutung der Wissenschaften für uns bleibt dieselbe, weder ihr praktischer noch ihr theoretischer Wert wird durch die Kritik vermindert."[5]) Noch eine Bemerkung zu der Kantischen Lehre, wir könnten in das Wesen der Dinge nicht eindringen: „Die allervollkommenste Erkenntnis des Naturells, des Charakters, des Vorlebens eines Mannes, so daß ich sein Verhalten mit der Sicherheit voraussagen könnte, wie eine Mondfinsternis, wäre nach der kantischen Betrachtung doch nichts als Erkenntnis der Erscheinung; von der Seele selbst, ihrem An-sich, ihrem Was oder Wesen käme nichts darin vor."[6])

**Realität der Innenwelt**. Nachdem der Subjektizismus durch diese Sätze, die ohne tiefere Begründung einfach hingestellt werden, eingehegt ist, geht Paulsen daran, zuerst in der Innenwelt den Boden der Wirk-

---

1) J. Kant, S. 159.
2) E. i. d. Ph. S. 376.
3) Paulsen-Kant S. 171.
4) E. i. d. Ph. S. 379.
5) ebenda S. 379.
6) ebenda S. 380.

lichkeit zu gewinnen. Die Innenwelt besteht nach der Volksauffassung und auch der Meinung vieler Philosophen aus zwei Elementen: den seelischen Vorgängen und ferner aus deren Wurzel und Träger, der substantiellen Seele. Entsprechend seiner Ueberzeugung, „wer überhaupt zu einer gesunden Philosophie kommen wolle, der müsse einmal diesem Gespenst einer „Seele an sich" zu Leibe gehen",[1]) nimmt Paulsen den Kampf gegen die Kräfte, Substanzen und Seelen, den er schon im metaphysischen Teile geführt hat, noch einmal wieder auf. Das Endergebnis ist: es gibt außer und hinter den Vorgängen und Tätigkeiten keine Kräfte, Substanzen und Seelen. Darum können diese auch nicht erkannt werden. Die eingehende Begründung dieser Auffassung wird in der Darlegung der Paulsenschen Metaphysik folgen.

Dann kommt Paulsen auf die Realität des Innenlebens, der seelischen Vorgänge. Die abschließende Behauptung ist: „wir erkennen unser eigenes Innere wie es an sich ist".[2]) „Gefühle, Bestrebungen, Vorstellungen und Gedanken werden erlebt, vorgestellt und gedacht, wie sie an sich sind: ihr Sein ist ja nichts anderes als ihr Erlebt- und Gedachtwerden. Ist nun die Seele nichts anderes als das Seelenleben selbst, bleibt hinter ihm kein dunkles, undurchdringliches Seelenatom als Rückstand, so werden wir also sagen: die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich hat hier überhaupt keinen Sinn. Sein und erkannt werden fallen hier in eins zusammen."[3])

Allerdings verläuft unser inneres Leben in der Zeit. Diese ist wie in der idealistischen Gedankenreihe dargetan, kein wirklich Seiendes in den Dingen, oder an den Dingen selbst, sondern eine subjektive Anschauungsform unserer Sinnlichkeit. Unsere Erkenntnis des eigenen Innenlebens wird jedoch durch die Einordnung in der Zeit „nicht gleichsam verfälscht".[4]) Es wird dadurch kein anderes seinem Inhalte nach, wird nur anders gesehen. Wir erkennen also die Wirklichkeit, soweit sie unser eigenes Innenleben ist. Somit ist ein Gebiet gewonnen, in dem sich Vorstellung und Wirklichkeit decken. Dieser feste Punkt wird nun der Ausgang für neuen, weiteren Erwerb von Kenntnissen.

### § 3. Die Erkenntnis der Außenwelt.

**Relativität der Körperwelt.** „Einem körperlichen Ding Dasein und Bestimmungen beilegen, heißt immer, es als Inbegriff möglicher Wahrnehmungen für ein mögliches Bewußtsein setzen; ohne Wahrnehmung und Bewußtsein kein Körper. Körpern kommt demnach nur relative Existenz zu; oder mit Kants Ausdruck, sie sind Erscheinungen für ein Bewußtsein überhaupt."[5])

**Der absolute Kern der Körperwelt.** „Entspricht diesem relativen Dasein, dem Dasein für ein Bewußtsein, ein absolutes Dasein, ein Dasein an und für sich? . . . Ich meine, daß der Fortschritt von dem erkenntnistheoretischen zu einem metaphysischen Idealismus . . . wirklich unvermeidlich und auch vor der erkenntnistheoretischen Kritik zu rechtfertigen ist . . . An einem Punkt tut dies alle Welt: die lebenden Körper werden als Träger eines begleitenden Seelenlebens aufgefaßt. Man muß nur den Mut haben, diese Deutung, an der Hand der Analogie, auf die ganze physische Welt auszudehnen, und es gibt kein dem Erkennen schlechthin Undurchdringliches mehr."[6])

**Das Ich als Schlüssel für die Außenwelt.** Worauf beruht der Rechtsgrund zu solcher Interpretation der Erscheinungswelt? Ihr Ausgangspunkt liegt in der Tatsache, daß jeder sich selbst in doppelter Weise gegeben ist. Ich weiß mich unmittelbar als ein wollendes, fühlendes, empfindendes, vorstellendes Wesen. Anderseits bin ich mir als körperliches Wesen gegeben, ich nehme meinen Leib wahr und stelle ihn vor als ein körperliches Objekt unter den übrigen. Nun zeigt sich, daß zwischen den Vorgängen des Innenlebens und des leiblichen Lebens regelmäßige Korrespondenz stattfindet; . . Also mein leibliches Leben ist der Spiegel meines Seelenlebens; das

---

[1]) E, i. d. Ph. S. 381.
[2]) ebenda S. 394.
[3]) ebenda S. 395.
[4]) ebenda S. 396.
[5]) ebenda S. 398.
[6]) ebenda S. 398—99

leibliche Organsystem ist die äußerlich wahrnehmbare Darstellung des Willens und seines Triebsystemes, der Leib ist die Sichtbarkeit oder die Erscheinung der Seele. Dieses Ich, das in solcher Weise sich selber als Doppelwesen gegeben ist, wird nun zum Schlüssel für die Deutung der Außenwelt. Es trägt unwillkürlich in jede gleichartige Außenseite eine gleichartige Innenwelt hinein. Es befolgt hierin nur die Grundform alles analogischen Schließens: wo die gegebenen sichtbaren Erscheinungen gleich oder ähnlich sind, da ist vorauszusetzen, daß auch die mit diesen sonst verbundenen, hier aber nicht sichtbaren Erscheinungen gleich oder ähnlich sind. Nach diesem Schema werden hier die Körper und ihre Bewegungen gedeutet."[1])

„**Wie weit reicht nun die Deutung des Körperlichen als eines Symbols seelischen Lebens?** Was wir früher in metaphysischer Betrachtung (wie eingangs gesagt, behandelt Paulsen die Metaphysik vor der Erkenntnistheorie) ausführten, daß es eine absolute Grenze solcher Deutbarkeit überhaupt nicht gibt, daß die körperlichen Systeme und ihre Betätigungen überall als Hinweisungen auf begleitende innere Vorgänge zu fassen oder daß alle Dinge als psychophysische Wesen anzusehen seien, das wiederholen wir hier vom erkenntnistheoretischen Standpunkt: es liegt kein Grund vor, das, was in gleicher Weise uns als Erscheinung gegeben ist, grundsätzlich ungleich zu behandeln, oder also einige Körper als die sichtbaren Träger eines Seelenlebens, andere dagegen als bloße Körper ohne alles Innenleben anzusehen. Nur nimmt natürlich die Deutbarkeit der Körperwelt in dem Maße ab, als die körperlichen Vorgänge an Aehnlichkeit mit den Vorgängen meines leiblichen Lebens verlieren. Je größer die Aehnlichkeit und je näher der Verkehr, desto sicherer ist die Auslegung."

„In der niederen Tierwelt reicht die Analogie nur noch aus, um die gröbsten Umrisse eines Innenlebens erkennen zu lassen. In der Pflanzenwelt läßt die Fähigkeit des Verstehens noch mehr nach; und in der unorganischen verschwindet endlich auch der letzte Schimmer; die Körperwelt hört hier ganz auf, ein uns entzifferbares Symbol eines Innenlebens zu sein. Daß aber in Wirklichkeit auch hier noch eine Innenseite vorhanden ist, darauf führt doch, wie früher die metaphysische Betrachtung . . ., so hier die erkenntnistheoretische Betrachtung. Sagen, die unorganischen Körper seien bloß Körper, heißt sagen, daß sie nur relative Existenz haben und überhaupt nicht etwas an sich sind." — „Das Ende dieser Betrachtung wäre also: ich erkenne das Wirkliche, wie es an sich ist, soweit ich selbst es bin, und sofern es eben das ist oder dem ähnlich ist, was ich bin, nämlich Seelenleben."[2])

„**Wie entsteht der Glaube, daß eine von meiner Vorstellung unabhängige Wirklichkeit da ist?** Seiner ersten allgemeinen Möglichkeit nach beruht dieser Glaube wohl auf den Erlebnissen, die das Ich als wollendes Wesen macht. Indem es seiner eigenen Bestrebungen und ihrer Tendenz inne wird, wird es zugleich hemmender Widerstände inne. Die Erwartungsvorstellungen, in denen es die Zukunft vorausnimmt, werden durch die wirkliche Wahrnehmung getäuscht, der Vorstellungsverlauf wird von seiner spontanen Richtung abgedrängt, Absichten werden durchkreuzt, Bewegungen verfehlen ihr Ziel; innere Erlebnisse von dieser Art sind gewiß die erste Bedingung der Konstruktion der Wirklichkeit nach dem Schema von Ich und Nichtich. Wo sie ganz fehlten, da würde es zu dieser Entgegensetzung überhaupt nicht kommen."[3])

„**Die weitere Durchführung der Entgegensetzung von Ich und Nichtich** in der Wirklichkeitsanschauung dürfte dann wesentlich folgende Momente zu ihrer Voraussetzung haben: 1. Die Unterscheidung des eigenen Leibes von den übrigen Körpern. Der eigene Leib, der zunächst durch sinnliche Wahrnehmung, nicht anders als die anderen Körper gegeben ist, gewinnt notwendig eine einzigartige Stellung, schon dadurch, daß seine Bewegungen und Berührungen mit anderen Körpern zu Willenserregungen und Gefühlen in einer unmittelbareren Beziehung stehen, als die Bewegungen und Berührungen anderer Körper; ferner

---

1) E. i. d. Ph. S. 399—400.
2) ebenda S. 401—402.
3) ebenda S. 404.

dadurch, daß die Wahrnehmung seiner Teile und Bewegungen den beständigen, identischen Hintergrund für die Wahrnehmung aller anderen bildet. 2. Die Unterscheidung der möglichen von den wirklichen Wahrnehmungen, der konstanten Sensibilien von den vorübergehenden Sensationen, oder, mit Kant, der Erscheinungen von den Empfindungen. . . Die möglichen Wahrnehmungen oder die Erscheinungen, im Unterschied von den wirklichen Wahrnehmungen, sind beharrlich und unabhängig von der Willkür. . . Daher alle Wissenschaft allein den möglichen Wahrnehmungen oder den Erscheinungen und ihren Zusammenhängen nachfragt, nicht aber den zufälligen Zusammenhängen der wirklichen Wahrnehmungen im Einzelbewußtsein. Naturgesetze sind Formeln, die konstante Beziehungen der Erscheinungen darstellen, im Unterschied von Associationen von Vorstellungen im subjektiven Bewußtsein. So entsteht die Vorstellung einer objektiven Welt." [1])

## § 4. Die Ideen der Vernunft.

Paulsen hat sich über das Wesen der Vernunft, über den Inhalt und die Gewißheit der Vernunftideen in seinen beiden systematischen Werken, der Einleitung in die Philosophie und dem System der Ethik kurz gefaßt. Der Gegenstand wird nur gestreift, aber nicht begründend und erklärend dargelegt. Seine diesbezüglichen Auffassungen entnehmen wir deshalb der „Philosophia militans", dem Artikel: „Was uns Kant sein kann", dem Sonderabdruck aus den Kantstudien: „Kants Verhältnis zur Metaphysik" und den „Zukunftsaufgaben der Philosophie".

**Verhältnis von Verstand und Vernunft.** „Wie unser Verstand sich notwendig in die Wirklichkeit hineinlegt, indem er durch seine Begriffe, die Kategorien, die Gegenstände bestimmt oder eigentlich ihrer Form nach hervorbringt, so trägt auch unsere Vernunft sich selbst in die Welt hinein und faßt sie als Ganzes durch ihre Ideen, als ein in Vernunft gegründetes einheitliches logisch-teleologisches System. Die kritische Philosophie aber ist nichts anderes, als die systematische Aufdeckung dieses Sachverhaltes: sie erkennt was die alte Metaphysik als ontologische Bestimmungen der Dinge selbst faßte, als die Kategorien unseres Verstandes; sie erkennt ebenso, was die alte Metaphysik in der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie als absolute Bestimmungen der Wirklichkeit selbst ansah, als Ideen unserer Vernunft. Aber so wenig sie darauf ausgeht, die Kategorien als ungültige, bloß subjektive Begriffe darzutun, so wenig will sie hier die Ideen als bloß subjektive, und darum ungültige Gedanken zu nichte machen. Vielmehr, wie sie dort auf die Subjektivität und Apriorität der Kategorien die Möglichkeit der Erfahrung, und damit die objektive Gültigkeit des Verstandesbegriffs gründet, so will sie hier auf die Subjektivität und Apriorität der Ideen die Möglichkeit der Metaphysik gründen: wie die Form des mundus sensibilis nicht durch zufällige Erfahrungen, sondern durch die Natur unseres Verstandes absolut sicher bestimmt ist, so ist auch unser Denken des mundus intelligibilis nicht durch zufällige Erfahrungen, sondern durch die Natur unserer Vernunft absolut sicher bestimmt. Der Anthropomorphismus unserer Weltanschauung ist so notwendig, als der Anthropomorphismus unserer Naturauffassung. Vernichtet er hier nicht die Physik, so dort nicht die Metaphysik, sondern ist vielmehr ihre Unterlage. Wobei denn allerdings ein Unterschied ist: die Physik ist wissenschaftliches Erkennen, die Metaphysik vernunftgemäßes Denken; dort haben wir es mit unseren Empfindungen und Wahrnehmungen zu tun, die wir durch unsere Denkfunktion bestimmen, hier haben wir es mit den Dingen an sich selbst zu tun, die durch unsere Gedanken nicht bestimmt werden; was wir bestimmen können, sind nur unsere Gedanken über die Welt, nicht die Welt an sich selbst; aber die Gedanken sind notwendig bestimmt, nämlich durch Vernunftideen."[2])

„Nach Kant dürfen und müssen wir uns über den mundus intelligibilis Gedanken machen; man muß nur unterscheiden zwischen vernunftgemäßem Denken und wissenschaftlichem Erkennen. Letzteres haben wir

[1]) E. i. d. Ph. S. 404—406.
[2]) Kants Verhältnis zur Metaphysik S. 20 und 21.

nur da, wo uns Data der Sinnlichkeit gegeben sind, die wir durch unsere Erkenntnisformen auffassen und bearbeiten. Das Denken aber reicht weiter als das Erkennen; die Vernunft geht hinaus über das Feld des Verstandes; jenseits der Sphäre der Begriffe liegt das Reich der Ideen; und durch Ideen bestimmen wir die intelligible Welt für unser Denken durchaus eindeutig."[1])

„**Die theoretische Vernunft** als solche ist nicht überhaupt gleichgültig gegen alle Bestimmung des mundus intelligibilis; es gibt Gründe rein theoretischer Natur, uns über die Welt der Dinge an sich Gedanken von ganz bestimmter Art zu machen."[2]) „Ein nach Begriffen schaffender Verstand, ein intellectus archetypus, der unserem nachdenkenden Verstand vorgedacht hat, das ist die Voraussetzung über den letzten Grund der Dinge, auf die wir durch alle unsere wissenschaftliche Erkenntnis, durch Logik, Aesthetik, Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie hingewiesen werden."[3])

**Die praktische Vernunft** „bildet Begriffe, denen ein kongruierender Gegenstand in der Erfahrung nicht gegeben werden kann: so den Begriff eines vollkommenen Staates, oder den Begriff eines die Staaten selbst wieder umfassenden Rechtsverbandes, der einen vollkommenen Rechtszustand auf Erden sichere. . . . Ebenso bildet die Vernunft endlich auch den Begriff eines höchsten Gutes, die Idee eines „Reichs der Zwecke": die Wirklichkeit als einheitliches System, in dem alle Glieder durch teleologische Beziehungen zu einer vollkommenen Einheit verknüpft sind. Es ist ein notwendiger, mit dem Wesen der Vernunft gesetzter Begriff: indem sie als Vermögen der Zwecksetzung die Vernunftwesen als Selbstzwecke und alle Dinge zu den Vernunftwesen als Mittel in Beziehung setzt, entsteht ihr jener Begriff der Welt: die ganze Wirklichkeit Verwirklichung eines einheitlichen, allumfassenden Zweckgedankens. Dieser Begriff hat Gültigkeit in demselben Sinn, in dem der Begriff einer Weltwissenschaft Gültigkeit hat; wie dieser eine notwendige Aufgabe für den Verstand bezeichnet, so jener für den vernünftigen Willen: es ist Pflicht an der Verwirklichung des Reichs der Zwecke zu arbeiten. Und mit der Notwendigkeit der Aufgabe ist die Notwendigkeit der Voraussetzung gegeben: die Wirklichkeit ist solcher Arbeit zugänglich, sie ist prädestiniert, Zweckgedanken, und so jene Einheit aller Zwecke sich einbilden zu lassen. In letzter Absicht müssen demnach das Gute und das Wirkliche zusammenfallen, das ist die notwendige Voraussetzung der Vernunft."[4])

„**Wohl zu unterscheiden von der Metaphysik ist die Religion.** Religion kann die spekulative Vernunft als solche überhaupt weder hervorbringen noch begründen. Religion ist Sache eines „praktischen Glaubens", nicht des spekulativen Denkens. Das „Urwesen", worauf dieses führt, ist als solches noch durchaus kein Gegenstand religiöser Verehrung; es ist nichts als ein erstaunlicher „Kunstverstand". Zur Gottheit wird das Urwesen erst durch die moralischen Prädikate der Weisheit und Güte. Und die verschafft ihm allein die praktische Vernunft, nicht durch spekulatives Denken über die Tatsachen, sondern durch Forderungen, die sie als unnachlaßliche erhebt. Und zugleich wird hierdurch die objektive Realität der Gottesidee außer Frage gestellt."[5])

„**Die Summe der Sache** kann man in die Formel fassen: die Metaphysik führt auf den Gedanken, daß der letzte Grund der Wirklichkeit in einem einheitlichen Willen liege; der praktische Glaube fügt hinzu: daß dieser Wille ein guter Wille sein."[6])

„Ein einheitlicher Wille als Urgrund aller Wirklichkeit, das scheint der letzte Gedanke zu sein, auf den wir durch Erfahrung und Nachdenken geführt werden. So weit leitet uns das Wissen, oder also, um bescheidener und wahrer zu reden, ein über das Gegebene, doch nach Andeutungen im Gegebenen, hinaustastendes Denken; denn freilich fehlt viel daran, daß wir diesen Gedanken in concreto ausdenken oder auch nur als notwendige Voraussetzung für die Denkbarkeit der Wirklichkeit eigentlich beweisen könnten. Er ist ein letzter Punkt des Denkens, auf den es, von

---

[1]) Kants Verhältnis zur Metaphysik, S. 6.
[2]) ebenda S. 9.
[3]) ebenda S. 19.
[4]) ebenda S. 6—7.
[5]) ebenda S. 19.
[6]) ebenda S. 30.

verschiedenen Punkten ausgehend, sich hingewiesen findet. Wer überhaupt nicht über das Gegebene und Beweisbare hinausgehen will, kann nicht genötigt werden; nur werden wir, mit Kant, sagen: es liegt in der Natur der menschlichen Vernunft, über alles Einzelne, Endliche, Bedingte zu einem Letzten, Allumfassenden, Allbedingenden, Unbedingten hinauszustreben."[1])

**Der Paulsensche Glaube.** „Glaube ist eine nicht auf theoretischen Erwägungen ruhende Zuversicht, daß ist, was sein soll. Ich glaube an einen Menschen, das heißt nicht, ich kann aus psychologischen Gründen beweisen oder wahrscheinlich machen, daß er gut oder im Besonderen mir gut ist, sondern ich habe eine feste, mit der Wahrscheinlichkeit, über welche die Berechnung des Einzelnen auf Grund der allgemeinen Gesetze nie hinausgeht, unvergleichliche und gleichsam auf einer unmittelbaren Empfindung beruhende Zuversicht, daß in ihrer tiefsten Richtung sein Wille und mein Wille zusammenfallen. So hat die Sprache überall das Glauben als ein eigentümliches inneres Erlebnis dem Wissen und Meinen gegenübergestellt.

Dieses Verhalten kann auch gegen die Gesamtwirklichkeit stattfinden: es ist die Zuversicht, daß die Welt im Grunde nicht gleichgültig sein könne gegen das, was das Gemüt als das Höchste und Beste verehrt und erstrebt, vielmehr selbst es anerkennt und mit ihrem ganzen Wesen darauf angelegt ist, es zu verwirklichen. Eine solche Zuversicht kann füglich Glaube an eine moralische Ordnung der Dinge heißen. Wo sie ein herrschendes Element im Gemütsleben ist, gestaltet sie die ganze Weltanschauung in ihrem Sinn: die Welt wird zur Erscheinungsform, Offenbarung, Schöpfung oder wie man es nennen will, eines persönlichen Wesens mit Empfindung und Willen, zu dem ein gleichartiges Verhältnis, wie zu einem Menschen stattfindet. Glaube an Gott nennen wir ein solches Verhalten."[2])

Wo liegt die letzte Quelle dieses Glaubens, dieser Zuversicht? Der Wille bestimmt mit dem Glauben die Weltanschauung: ob mit Recht gegenüber den Zweifeln des Verstandes? „Als Element der Wirklichkeit ist er der Natur der Dinge näher als der Intellekt". Er wird sich darum „in seinem definitiven Gesamtverhalten zur Wirklichkeit nicht von einer der Welt so äußerlich angewachsenen und ihr so äußerlich bleibenden Funktion, als Erkenntnis ist, bestimmen lassen. Er wird vielmehr in seiner eigenen Richtung die tiefste Richtung des Allwesens, aus dem er selbst sein Wesen abgeleitet weiß, mit unmittelbarer Gewißheit empfinden." Daher immer die Superiorität oder vielmehr Profundiorität des Willens gegenüber dem Intellekt.[3])

## § 5. Der Ursprung der Erkenntnis. (E. i. d. Ph. S. 407—451.)

**Gegensatz von Rationalismus und Empirismus.** „Die Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis gibt zur Entstehung des Gegensatzes von Rationalismus und Empirismus (oder Sensualismus) Veranlassung. Der Empirismus leitet alle Erkenntnis aus der Wahrnehmung ab; der Rationalismus dagegen behauptet: wissenschaftliche Erkenntnis kann überhaupt nicht aus den Sinnen kommen, ihr ist Allgemeinheit und Notwendigkeit wesentlich, also ist sie ein Erzeugnis des Verstandes. Ich versuche die Bedeutung der beiden Theorien und meine Stellung zu ihnen in Form einer geschichtlichen Darlegung klar zu machen."[4])

**Paulsen und Kant.** Paulsen gibt zuerst aus der Geschichte der Philosophie eine Uebersicht über die Arten und die Entwickelung des Rationalismus. Ihr fügt er in einem neuen Abschnitt die Kritik des Rationalismus durch den englischen Empirismus an. Sodann kommt er zum „formalistischen Rationalismus" Kants, den er folgendermaßen charakterisiert: „Die Frage, um die es sich in dem Streit um Rationalismus und Empirismus handelt, ist nach dem obigen die: gibt es Erkenntnis von Gegenständen a priori oder aus reiner Vernunft? Der Rationalismus

---

[1]) Kants Verhältnis zur Metaphysik, S. 29.
[2]) Was uns Kant sein kann, S. 39.
[3]) ebenda S. 62—63.
[4]) E. i. d. Ph., S. 407.

bejahte die Behauptung: durch reines Denken gewinnen wir eine absolute Erkenntnis der Dinge, die durch die Sinne nicht möglich ist. Der Empirismus verneinte die Frage: Erkenntnis von Gegenständen haben wir lediglich durch Wahrnehmung, womit denn gegeben ist, daß wir keine absolute Erkenntnis haben."

„Kants Stellung ist dadurch gegeben, daß er von jeder der beiden entgegengesetzten Theorien die nach seiner Ansicht wahre Hälfte nimmt und diese beiden Hälften zu einer neuen Theorie vereinigt; gegen Humes Empirismus stellt er das alte Dogma des Rationalismus wieder her: es gibt Erkenntnis von Gegenständen a priori; gegen den Rationalismus des Leibniz-Wolffischen Systems fügt er hinzu: aber Erkenntnis der Dinge nur wie sie erscheinen, nicht wie sie an sich sind. Die Verbindung des Phaenomenalismus oder Idealismus mit dem Rationalismus ist der eigentlich charakteristische Zug der Kantischen Erkenntnistheorie; bisher war der Rationalismus immer realistisch gewesen, während der Empirismus bei Berkeley und Hume idealistisch geworden war."[1])

**Zusammenfassend sagt Paulsen:** „Das menschliche Erkennen ist . . . begreifendes Konstruieren eines Gegebenen. Aus dem gegebenen Mannigfaltigen der Empfindung macht die menschliche Intelligenz durch die ihr eigentümlichen synthetischen Funktionen der Anschauung und des Denkens das einheitliche von Gesetzen beherrschte System von Gegenständen, das wir Natur nennen. Die Gegenstände sind ihrer Form nach nur durch den Verstand, aber dem Dasein nach erkennt das Subjekt ihnen Unabhängigkeit von sich zu und setzt sich zu ihnen als Objekt unter Objekten in naturgesetzmäßige Beziehung."[2])

In dem Abschnitt: „Kritische Würdigung der Erkenntnistheorie Kants" stellt Paulsen nacheinander die unhaltbaren und die bleibenden Elemente zusammen. „Kant hat sein erstes und eigentliches Ziel, auf das die Beweisführung der Aesthetik und Analytik gerichtet ist, nicht erreicht; die Möglichkeit der Erkenntnis von Tatsachen aus „reiner Vernunft" und damit die Möglichkeit streng allgemeiner und notwendiger Urteile über Tatsachen ist ihm nicht gelungen zu beweisen. In diesem Punkte behält der Empirismus Humes gegen ihn recht."

„Anderseits enthält nun Kants Erkenntnistheorie eine Reihe von höchst wertvollen und bleibenden Elementen. . . . Vor allem schärft sie die wichtige Wahrheit ein, daß Erkenntnis nicht eine Sammlung von „Eindrücken", sondern ein Erzeugnis spontaner Tätigkeit des Subjekts ist. Der Empirismus hat eine Neigung zu jenem Mißverständnis."[3]) „Wir werden also sagen: alle Erkenntnis ist Tätigkeit des Subjektes und als solche a priori. Freilich a priori nicht in dem Sinne, daß sie ein absolut beziehungsloser innerer Vorgäng wäre; wie alle Betätigung, so ist auch die Betätigung der Intelligenz durch die Natur der Dinge, auf die sie sich richtet, mitbedingt. Empfindungen sind Betätigungen des Subjekts, zu denen es durch die Umgebung herausgefordert wird, der Reiz bestimmt die Qualität der Empfindung mit; die Empfindung wird wieder zum Reiz, der das Subjekt zur Hervorbringung der Anschauung, die Anschauung zum Reiz, der es zur Hervorbringung des begrifflichen Systemes herausfordert. Man kann also auch sagen: alle Erkenntnis ist a posteriori, das gilt von den höchsten Kategorien wie von der primitivsten Empfindung."[4])

„Wissenschaftliche Erkenntnis kommt nicht aus den Sinnen, sondern aus dem Verstande; nicht durch Wahrnehmung, sondern durch begriffliches Denken wird sie hervorgebracht."[5])

„Endlich erinnere ich nochmals an den Gedanken, der den Angelpunkt der Kantischen Philosophie bildet: Erkenntnis ist eine Funktion des Subjekts, aber nicht die einzige und nicht die wichtigste. Sie ist uns gegeben zur praktischen Orientierung in der Welt, und dazu reicht sie hin, nicht aber ist sie gegeben und nicht reicht sie hin zu einer absoluten Durchdringung der Wirklichkeit, zur Auflösung gleichsam der Welt in Gedanken. . . . Bei diesem Unvermögen der spekulativen Vernunft gewinnt

---

1) E. i. d. Ph., S. 419.
2) ebenda S. 428.
3) ebenda S. 444.
4) ebenda S. 446.
5) ebenda S. 447.

nun die praktische Vernunft an Bedeutung. Sie übernimmt die Führung im Gebiet der Weltanschauung, indem sie von der Frage der praktischen Bestimmung des Menschen, auch der Bestimmung seiner Intelligenz ausgeht. Und das gibt erst Philosophie in ihrem höchsten Sinn: Philosophie in ihrem Weltbegriff im Gegensatz zur Philosophie in ihrem Schulbegriff: als dogmatisches System der Metaphysik oder kritische Reflexion über solche Systeme."[1])

---

## 2. Kapitel.

## Kritik der Paulsenschen Erkenntnistheorie.

### § 1. Die Unhaltbarkeit der idealistischen Gedankenreihe.

**Bedeutung der Erkenntnis.** Erkenntnis zielt ihrer eigensten Natur nach darauf hin, die Wirklichkeit zu fassen in ihrem ersten Ausgange, ihrem letzten Ziele und tiefsten Bestande. Der Mensch will sich durch die Erkenntnis zurecht finden in seiner eigenen Person und in der Außenwelt. Ist er dieser beiden Kreise inne, sich ihrer bewußt geworden, so kann er bezüglich seines Daseins und seiner Bedürfnisse sich einrichten. Er kann vermeiden, was ihm feindlich ist, was ihm Schaden oder gar Vernichtung bringen würde. Er kann suchen, was zu seiner Erhaltung und Entwickelung notwendig oder förderlich ist. Erkenntnis ist darum für den Menschen keine Nebensache, sondern Grundlage seines Lebens und Daseins.

Alles kommt darauf an, daß das Bild, die Kunde von der Wirklichkeit, getreu sei, ihr entspreche. Verkennt der Mensch die Lebensgesetze des eigenen leiblichen Organismus und seines Geistes, so muß er verkümmern und absterben. Dieselben furchtbaren Folgen für Dasein und Leben bedrohen ihn bei Verkennung der Außenwelt, auf die er sich angewiesen sieht.

**Gemeinsamer Ausgang für die Erkenntnistheorie.** Daß wir uns ein treues Bild, wahre Kunde von der Wirklichkeit erkennend verschaffen können, ist allgemeine ursprüngliche Ueberzeugung. Die Erkenntnistheorie hat nun die Aufgabe, Umfang und Grenzen der Erkenntnis zu zeigen. Die Ueberzeugung, daß wir erkennend die Wirklichkeit erfassen, ist Grundlage des Lebens. Sie ist auch Ausgang der Erkenntnistheorie selbst, der die Aufgabe gestellt ist, zu erforschen, wie und in welchem Maße wir über die Wirklichkeit Kunde erhalten können. Diese allgemeine, ursprüngliche Ueberzeugung bleibt also zurecht bestehen, bis sie durch zwingende Beweise verdrängt wird. Sind die Gründe gegen sie nicht schlagend, so behauptet sie den Platz.

Paulsen hat den Beweis gegen die Objektivität der menschlichen Erkenntnis geführt, indem er die Subjektivität der sekundären, sodann der primären Sinnesqualitäten, ferner der Anschauungsformen, Raum und Zeit, und endlich der Denkformen zu zeigen suchte. Die Kritik hat ihm auf dem Wege zu folgen.

**Die primären und sekundären Qualitäten nicht bloß subjektiv.** Der Beweis aus den sekundären Sinnesqualitäten betont die

---

[1]) E. i. d. Ph., S. 449—450.

Unmöglichkeit, daß Farbe, Ton, Geruch, Geschmack in der Außenwelt seien in jener Empfindungseigenart, jenem eigentümlich Sinnenhaften, das ihnen im Menschen eigen ist. Das Süße kann draußen, im Zucker, nicht geschmeckt sein; der Ton ohne Ohr nicht gehört sein. Das ist wahr. Wir übertragen aber auch nicht in der Weise den ganzen Inhalt unserer Empfindungen in die Außenwelt. Wir unterscheiden genau in diesem Inhalt den Teil, der außer uns Dasein hat und zwar Dasein hat gemäß der besonderen Natur des Dinges, in dem er sich findet. Wir unterscheiden von diesem jenes andere Moment, das dem Empfindungsinhalt zuwächst, ihn durchdringt, gerade insofern er in der menschlichen Sinnlichkeit ist. „Als geschmeckt" ist das Süße nur im Menschen oder allgemein im Sinnenbegabten, aber nicht im Sinnenlosen. Da also weder Sinnlichkeit noch Verstand die sekundären Sinnesqualitäten nach ihrer besonderen Empfindungseigenart in die leblose oder unsinnliche Außenwelt verlegen, so ist damit kein Irrtum der Sinne erwiesen.

Die Naturwissenschaft hat festgestellt, daß unsere Empfindungen hervorgerufen werden durch äußere Reize. Diese bestehen in Vorgängen mechanischer oder chemischer Natur. So kommt die Tonempfindung durch Berührung der Schallwellen mit dem Ohre zustande. Die Gesichts- und Geschmacksempfindungen werden dagegen durch chemische Zersetzungen und Einwirkungen erregt. Würden die Sinne getreu die Wirklichkeit anzeigen, so müßten sie diese Reize chemischer oder mechanischer Art ankündigen. In der Tat besteht jedoch eine große Unähnlichkeit zwischen diesen äußeren Reizen und der Botschaft, die unsere Sinne auf ihre Anregung hin ausrichten.

Diese Feststellung der Naturwissenschaft beweist gewiß, daß unsere Empfindungen nicht rein subjektive Erregungen sind, sondern eine äußere Veranlassung haben, uns mit der Außenwelt in Verbindung bringen. Die Unähnlichkeit zwischen Empfindungsinhalt und äußeren Reizen erweist jedoch nicht die gänzliche Unzuverlässigkeit jener Botschaft, die die Sinne uns von außen vermitteln. Das wäre dann der Fall, wenn die Empfindungen unmittelbar über diese Reize berichteten und zugleich sie verkennten. Tatsächlich aber nehmen gesunde Sinne diese chemischen oder mechanischen Reize nicht unmittelbar wahr. Unsere Empfindungen berichten nicht von solchen Vorgängen mechanischer oder chemischer Art, sondern von farbigen und tönenden Gegenständen. Durch die Unähnlichkeit zwischen jenen äußeren Reizen und den Empfindungsinhalten ist aber durchaus nicht die Unzuverlässigkeit bezüglich jener Gegenstände dargetan, auf die unsere Empfindungen unmittelbar abzielen, von denen sie Kunde bringen wollen. — Der äußere Reiz ist Mittel, durch das der Gegenstand die Empfindung anregt, sich der Sinnlichkeit kundtut, sein Dasein und seine Eigenart bekannt macht. Empfindung ist also das Ergebnis, die Wirkung des Gegenstandes vermittels des chemischen oder mechanischen Vorganges. Mittel und Gesamtwirkung sind jedoch oft sehr unähnlich. Welche Aehnlichkeiten haben Pinsel und Gemälde? Die Wirkung wird in erster Linie von der Hauptursache hervorgebracht. Aufgabe des Mittels ist, die Wirksamkeit der Hauptursache überzuleiten und seinerseits einen Einschlag, einen Beitrag zur Gesamtwirkung zu geben. Das

Werkzeug und Mittel kann niemals die volle Wirkung erklären: so in unserem Falle nicht der Reiz den Empfindungsinhalt. Die Empfindung selbst weist darum auch nicht zurück auf den äußeren Reiz, sondern auf den Gegenstand, von dem der Reiz ausging. Die Empfindung berichtet nicht von den chemischen und mechanischen Vorgängen, die unmittelbar das Sinnesorgan getroffen haben, sondern von leuchtenden, tönenden Gegenständen. Aus der Unähnlichkeit zwischen Empfindung und vermittelndem Reiz kann man also nicht auf Unzuverlässigkeit der Sinne schließen.

Der rein subjektive Einschlag in jeder Empfindung berechtigt nicht dazu, die Objektivität der Sinneswahrnehmung zu leugnen. Man kann nicht behaupten, den sekundären Sinnesqualitäten entspreche keine eindeutige Wirklichkeit, die durch die Empfindungen uns in ihrem Dasein und in ihren Eigenschaften bewußt würde. Wenn das für die sekundären Qualitäten gilt, wenn ihre reine Subjektivität durchaus nicht erwiesen ist, dann noch weniger die der primären. Beide Arten von Empfindungen bringen getreuen Bericht aus der Außenwelt, sind die Sprache, in der die körperliche Wirklichkeit zu uns redet. Diese darf sich nicht mit ihrer groben Masse dem Sinnesorgan vereinigen. Dann wird dieses in seiner zarten Fügung verletzt. Die Blume, deren bunte Farben das Auge betrachtet, darf nicht in das Auge selbst kommen. In diesem Augenblicke wird die Möglichkeit der Farbenempfindung genommen. So bei allen Sinnen. Das Organ und der Gegenstand der Empfindung dürfen nicht in ihrer stofflichen, körperlichen Natur miteinander vereinigt werden. Der Gegenstand selbst bleibt draußen, macht sich jedoch bemerkbar vermittels des äußeren Reizes. Schwingungen des Aethers treffen das Auge, Schwingungen der Luft das Ohr: wir jedoch sehen die Farben und hören die Töne. Ja wir sehen nicht bloß schwebende Farben und hören nicht bloß irrende Töne, wir sehen und hören die farbigen, tönenden Gegenstände selbst. Das ist das Geheimnis der Empfindung und der Erkenntnis überhaupt: sie vollzieht sich im Inneren des erkennenden, empfindenden Menschen, erfaßt jedoch zielbewußt die außer ihm liegende Wirklichkeit.

**Die spezifischen Sinnesenergien kein Hindernis für objektive Auffassung.** Diese Erfahrung des täglichen Lebens, diese ursprüngliche Ueberzeugung des normalen Menschen wird auch nicht durch das Gesetz von den spezifischen Sinnesenergien widerlegt. Nach diesem Gesetz ist die generische Eigenart der Empfindungen für jedes Sinnesorgan schon durch seine eigene Anlage, seinen Bau, kurz, durch seine Natur festgelegt. Im Auge können nur Empfindungen durch Erregung der besonderen Sehenergie entstehen, im Ohre durch solche der besonderen Hörenergie usw. Damit ist der Umfang und die generische Art der Empfindungen für jeden Sinn bestimmt. Was immer das Auge erregt, ruft Licht- und Farbenempfindungen hervor. Was auf das Ohr wirkt, macht sich durch Töne bemerkbar. Wenn aber in dieser Weise die generische Eigenart der Empfindungen eines Sinnes von vornherein durch seine Natur festgelegt ist, so wird die einzelne tatsächliche Empfindung bestimmt durch den äußeren, objektiven Reiz, der die Einwirkung eines äußeren Gegenstandes auf die spezifische Energie vermittelt. Durch den jedesmaligen äußeren

Reiz macht sich der äußere Gegenstand in eindeutiger Weise bemerkbar, sodaß in der Empfindung sein Dasein und seine Eigenart offenbar wird.

Welch inniger Zusammenhang äußeren Reiz und Empfindung verknüpft, beweist das Gesetz von der Mindest- und Höchststärke des Reizes. Hat der Reiz nicht ein gewisses Mindestmaß erreicht, so erregt er die spezifische Energie überhaupt nicht, die Empfindung kommt nicht zu stande. Ueberschreitet der Reiz eine bestimmte Stärke, so bleibt er ebenfalls erfolglos. — Welch entscheidenden Einfluß weiterhin der äußere Reiz für die Besonderheit der einzelnen Empfindung hat, zeigt das Gesetz von der Steigerung der Empfindung durch Steigerung der Reize. Dem Fortschreiten der Empfindungen in einer arithmetischen Reihe entspricht annähernd ein Fortschreiten der entsprechenden Reize in geometrischer Reihe.

Nach all dem widerlegt die Entdeckung der spezifischen Energie nicht die Objektivität der Empfindung, sondern weist auf sie hin. Durch die spezifischen Energien sind die Empfindungen jedes Sinnes in ihrer generischen Art bestimmt. Allein der Unterschied der Arten und der einzelnen Empfindungen erklärt sich erst durch die Besonderheiten der äußeren Reize. Dieselbe Auffassung vertritt A. Messer: „Ein zwingender Grund, von der realistischen Grundüberzeugung abzugehen, ist also dem Prinzip der spezifischen Sinnesenergien nicht zu entnehmen; man müßte denn auf die Erscheinungen bei der inadäquaten Reizung ein ungebührliches Gewicht legen und nicht beachten, daß es sich hier um Ausnahmefälle handelt, die die zwischen Reiz und Empfindung bestehende Gesetzmäßigkeit im allgemeinen in ihrem Werte für die Erkenntnis nicht beeinträchtigen."[1])

**Raum und Zeit subjektiv und objektiv begründet.** Sind die sekundären Qualitäten nicht nach ihrer sinnenhaften Eigenart in der Außenwelt, so kann uns durch sie doch sichere Kunde über Dasein und Eigenschaften der Dinge zukommen. Weder aus der Unähnlichkeit zwischen den Empfindungen und den äußeren Reizen, noch aus den spezifischen Sinnesenergien folgt die Unzuverlässigkeit der Sinneserkenntnis. Als neues, weiteres Glied in der „idealistischen" Gedankenreihe führt Paulsen die kantische Auffassung von Raum und Zeit als apriorischen Anschauungsformen der Sinnlichkeit an. Nach dieser werden die Raum- und Zeitverhältnisse einfach in die Dinge hineingetragen, ohne daß für die räumliche und zeitliche Auffassung in den Gegenständen selbst Veranlassung wäre. Somit wäre die sinnliche Erkenntnis mit einem neuen Einschlag durchsetzt, dem in der Wirklichkeit nichts entspräche. Erkenntnis und Wirklichkeit, Erkenntnis und Körperwelt träten in noch schärferen Gegensatz zu einander. Da es sich um eine Kritik der Paulsenschen Philosophie und nicht der Kantischen handelt, so ist die P a u l s e n s c h e Fassung der kantischen Beweise für die Idealität von Raum und Zeit entscheidend.

In der Monographie von Kant gibt Paulsen a n e r s t e r S t e l l e folgenden Beweis: „Raum und Zeit sind nicht aus der Erfahrung, durch Abstraktion von gegebenen Raum- und Zeitverhältnissen,

---

[1]) „Einführung in die Erkenntnistheorie", Leipzig 1909, S. 56.

entlehnt, sondern sie sind die ursprüngliche Voraussetzung der Auffassung der Dinge als räumlicher und zeitlicher. Anders ausgedrückt: ohne die ursprüngliche Funktion des Subjektes, das Mannigfache der Empfindung neben und nacheinander zu ordnen, gäbe es keine Raum- und Zeitverhältnisse." Gewiß muß dem erkennenden Subjekte ursprünglich die Befähigung eigen sein, räumliche und zeitliche Verhältnisse aufzufassen. Diese Befähigung von seiten des Subjektes ist unbedingte Voraussetzung der tatsächlichen Auffassung solcher Verhältnisse. Aber es folgt durchaus nicht, daß solcher Auffassung in der gegenständlichen Welt nichts entspricht, daß Raum und Zeit keine objektive Gültigkeit haben. Der subjektiven Anlage zur räumlichen und zeitlichen Auffassung, die bei jeder tatsächlichen sinnlichen Erkenntnis wirksam wird, kann von seiten des Gegenstandes, des Objektes eine räumliche und zeitliche Bestimmung entsprechen. So können Raum und Zeit in der sinnlichen Auffassung beiderseitig — objektiv und subjektiv — begründet sein.

Näheres Eingehen auf die räumliche und zeitliche Erkenntnis führt nicht nur auf die Ueberzeugung von der Möglichkeit einer solchen objektiven und subjektiven Begründung, sondern der Notwendigkeit. Ohne diese beiderseitige Begründung ist eine bestimmte räumliche und zeitliche Auffassung nicht verständlich. Ist nämlich mit der subjektiven Veranlagung zur räumlichen und zeitlichen Auffassung diese im allgemeinen, in ihrer generischen Art gegeben, so muß in jeder tatsächlichen Auffassung solcher Art die bestimmte und feste Ordnung der Dinge in Raum und Zeit objektiv begründet sein. Durch die subjektive Anlage ist ja nur räumliche und zeitliche Auffassung im allgemeinen, nicht im besonderen gegeben. Diese genaue Bestimmung im einzelnen Fall muß man aus den räumlichen und zeitlichen Bestimmungen der Dinge, der erkannten Gegenstände herleiten.

Bei der Annahme, daß die räumliche und zeitliche Auffassung sowohl der generischen Natur wie der bestimmten Eigenart des Einzelfalles nach, nur von Seiten des erkennenden Subjektes herrührte — nicht objektiv begründet wäre — ergäbe sich die Folgerung, daß die räumliche, zeitliche Ordnung von dem Erkennenden beliebig auf die Dinge übertragen und abgeändert werden könnte. Rechts und links, oben und unten etc. könnten nach Belieben gewechselt werden, ohne daß unsere Erkenntnis unwahr würde. Tatsächlich erkennen wir jedoch unsere Auffassung von der räumlichen und zeitlichen Ordnung der Dinge als gegeben, feststehend an. Wir sind uns bewußt, daß diese Anordnung unserer Willkür entzogen ist. Auf Grund dieser Erwägungen müssen wir bei der Ueberzeugung bleiben, daß die räumliche und zeitliche Auffassung in entsprechenden Beziehungen der Gegenstände begründet liegt, nicht einfach vom Erkennenden in die Außenwelt oder auch in die inneren Vorgänge hineingetragen wird.

Zweiter Beweis: „Raum und Zeit sind unaufhebbare Momente unseres Bewußtseins, sie können nicht weggedacht werden, während man jeden durch Erfahrung gegebenen Inhalt des Raumes und der Zeit wegdenken kann. Daraus folgt: Raum und Zeit gehören dem Subjekt als a priori erzeugter, nicht als a posteriori gegebener Besitz an. (Welches Argument vielleicht mit einer kleinen Aenderung

zwingender gemacht werden könnte: man kann jeden Körper aus dem Raume wegdenken und so jedes Ereignis aus der Zeit, aber den Raum selbst, den der Körper einnahm, kann man nicht wegdenken, man kann keine Lücke im Raume oder in der Zeit denken; wogegen es auch nach Kant nicht unmöglich ist, zu denken, daß überhaupt kein Raum und keine Zeit sei.)"[1])

Raum und Zeit sind nicht unaufhebbare Momente unseres Bewußtseins. Denn nach Kant-Paulsen ist es nicht unmöglich, „zu denken, daß überhaupt kein Raum und keine Zeit sei." Also folgt nicht das Raum und Zeit dem Subjekt als a priori erzeugter Besitz angehören. Und gewiß können wir Raum und Zeit wegdenken, wenn wir die ganze körperliche, sich wandelnde Welt wegdenken. Wie die räumlichen und zeitlichen Beziehungen in ihr sind, so fallen sie auch mit ihr. Und wie man mit der ganzen körperlichen, sich wandelnden Welt Raum und Zeit überhaupt wegdenken kann, so mit den einzelnen Teilen entsprechende Teile von Raum und Zeit.

Zuletzt sollen noch metaphysische Reflexionen die Idealität von Raum und Zeit ergeben: „Die Vorstellung ihrer absoluten Realität will sich schlechterdings nicht vollziehen lassen. Wenn man den Raum als absolut seiend ansieht, dann muß man natürlich auch den leeren Raum, nach Wegbringung aller Körper, noch als existierend denken." Faßt man Raum und Zeit als Dinge mit selbständigem Dasein neben der Körperwelt, wohl gar als die „Gefäße", die die körperlichen Dinge, ihre Bewegungen und Veränderungen umschließen, dann folgen allerdings solche Unbegreiflichkeiten. Faßt man dagegen Raum und Zeit als etwas an den Dingen, als etwas Abhängiges von den körperlichen Wesen und ihren Veränderungen, so sind diese Schwierigkeiten nicht vorhanden. Ist der wirkliche Raum die Summe des Umfanges, den die gesamte körperliche Welt einnimmt, ist die Zeit die Dauer der körperlichen, entstehenden, vergehenden, sich wandelnden Dinge, so sind beide an den Dingen und mit den Dingen. Sie haben kein unabhängiges Dasein außer ihnen, entstehen und vergehen mit ihnen. Dann sind die Auffassungen von Raum und Zeit als „leeren Gefäßen" zugleich unmöglich und dennoch sind die räumlichen und zeitlichen Beziehungen in den Dingen selbst.

Paulsen vertritt die Ansicht, daß die Sätze unserer Wissenschaften überhaupt nur praesumptive, vorbehaltliche Gültigkeit haben. Darum hat eine Erwägung, die bei Kant zur Annahme der Subjektivität von Raum und Zeit führte, für ihn keine Bedeutung. Im Sinne Kants sagt er: „Setzt man dagegen Raum und Zeit als bloße Verhältnisse der Dinge, die wir durch Erfahrung kennen lernen, so gerät man mit der Mathematik in Konflikt: ihre Sätze würden dann zu empirischen Verallgemeinerungen und verlören damit ihre apodiktische Gültigkeit".[2]) Wie es mit dieser Apodiktizität, der Allgemeinheit und Notwendigkeit der mathematischen Erkenntnisse bestellt wäre, führt Trendelenburg in seinen logischen Untersuchungen in folgenden Zeilen aus: „Es ist der kantischen Ansicht nachgerühmt worden, daß sie

[1]) E. i. d. Ph., S. 158.
[2]) ebenda S. 376.

die Notwendigkeit der Geometrie begreife, die aus der reinen Form der Anschauung als Wissenschaft a priori hervorgehe. Wenn die Sicherheit der Geometrie auf dieser Stütze ruht, so fällt sie mit dem Subjekte. . . . Diese Möglichkeit stellt sich nicht wie ein Einfall der Theorie von außen entgegen, sondern geht von selbst aus der Theorie hervor. Wenn nun die Naturwissenschaften soviel Gewißheit in sich haben, als es ihnen gelungen ist, ihre Beobachtungen der Rechnung und der Konstruktion zu unterwerfen, so wird gerade mit diesem subjektiven Prinzip auch diese Gewißheit zweifelhaft."[1]) Da Paulsen ständig auf die Entwickelungstheorie, mit der sich auch unsere subjektiven Erkenntnisformen ändern können, hinweist, so ist seine Wissenschaft immer in Gefahr, von diesem Schicksal getroffen zu werden.

Objektivität der „Denkformen". Abgeschlossen wird die idealistische Gedankenreihe durch den Hinweis auf die apriorischen Denkformen Kants. Diese sollen ebenfalls keine objektive Gültigkeit haben, sondern vom Erkennenden in die Erscheinungswelt übertragen werden. Eigene Beweise für diese Behauptung bringt unser Philosoph nicht bei. Mit der Kantschen Kategorienlehre weiß er nicht fertig zu werden. In der „kritischen Würdigung der kantischen Erkenntnistheorie" gibt er das offene Geständnis: „Wie heillos der Bruch, wie unmöglich es ist, aus den reinen Verstandesbegriffen oder den synthetischen Funktionen des Verstandes und jenen „empirischen Bestimmungen" der Erscheinungen die einheitliche Erfahrung, wie sie in den Wissenschaften vorliegt, zu konstruieren, das zeigt sich an jedem Punkt. Man lese die transcendentale Deduktion in ihren unendlichen schleppenden Wiederholungen, wo immer das Ende und der Anfang wider einander sind, dieser mit der Voraussetzung: alle Synthesis kommt aus dem Verstand, und jenes mit der nachhinkenden Einschränkung: aber besondere Verknüpfung stammt aus der „Erfahrung", in welchem doppelsinnigen Begriff Erfahrung die ganze Schwierigkeit steckt und verhüllt ist. Man achte auf jene Versuche, reine Apperception und empirische Association auseinander zu halten und wieder zu vereinigen; oder man achte auf die verzweifelten Versuche im Kapitel vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, die Synthesis des Denkens in die sinnliche Synthesis der Empfindungen in der Zeit hineinzubringen; oder auf die nicht minder verzweifelten Versuche der Prolegomena (§ 20), aus „Wahrnehmungsurteilen" Erfahrung zu machen. Ich glaube nicht, daß ein Mensch sich rühmen kann, diese Gedanken wirklich zu verstehen, d. h. denken zu können. Verstehen kann man sie nur psychologisch, indem man die verschiedenen Antriebe, die das kantische Denken nach verschiedenen Seiten auseinanderziehen, aufzeigt."[2])

Innerhalb der „idealistischen Gedankenreihe" ist die Subjektivität der Denkformen als eine Selbstverständlichkeit behandelt. In Wahrheit ist sie jedoch ein Streitpunkt der verschiedenen philosophischen Richtungen. Darum muß sie innerhalb eines Systems von Grund auf bewiesen werden, sonst hat dieses keine Festigkeit. Paulsen hat an der diesbezüglichen kantischen Lehre allzu viel auszusetzen, als daß er sie

[1]) 1. Aufl., 1. Bd., S. 127.
[2]) E. i. d. Ph.. S. 436.

als die eigene Auffassung ausgeben könnte. Trotzdem nimmt er sie ohne weitere eigene Rechtfertigung an.

Denn die versuchte entwickelungstheoretische Ableitung wird er doch nicht als Beweis auffassen wollen: zumal sie im Grunde die objektive Gültigkeit der „Denkformen" dartun würde. Denn jede Gewöhnung und Anpassung, die in der Entwickelung eine so große Rolle spielt, muß innerhalb der naturgemäßen Veranlagung der betreffenden Fähigkeit liegen. Entwickelt werden immer nur keimhaft vorhandene Fähigkeiten. Wenn also die Denkformen durch Gewöhnung und Anpassung im Laufe der Zeit gebildet worden sind, dann haben sie mindestens in ihrer entwickelten Form objektive Gültigkeit. Denn die Gegenstände haben ihnen ja ihre vollendete Struktur gegeben, haben sich die Erkenntnisfähigkeiten gestaltet, haben sie nach sich geformt. Diese Formung konnte auch nicht einfach als von Grund auf Neues in sie hineingetragen werden. Sie mußte schon der Anlage nach vorhanden sein vor Beginn der Entwickelung. Wenn also die Entwickelungstheorie überhaupt hier mitzusprechen hat, so beweist sie oder führt sie hin zur Anerkennung der objektiven Gültigkeit der Denkformen.

Zusammenfassung. Die Ablehnung der idealistischen Gedankenreihe sei geschlossen mit einem Zitat A. Messers: Es ist durchaus nicht erwiesen, „daß nur die Empfindungen (ihrer Qualität und Intensität nach) durch die objektiven Reize bedingt seien, und daß unser Bewußtsein von Ort, Ausdehnung und Gestalt, von Dauer und Aufeinanderfolge der Empfindungen nicht ebenfalls durch diese Reize bewirkt sei. Damit soll nicht die naive Ansicht, daß die Wahrnehmung ein lediglich passives Aufnehmen und Abspiegeln der Dinge sei, verteidigt werden. Ja, man wird sogar erklären müssen: schon bei den bloßen Empfindungen verhalten wir uns nicht einfach passiv, auch sie werden uns nicht von den Dingen sozusagen als fertige eingegossen, sondern sie stellen schon Reaktionen unseres Bewußtseins auf Reize dar und enthalten insofern eine gewisse Aktivität. Worauf es uns hier ankommt, ist, festzustellen, daß auch alle jene ‚Zutaten', die die Wahrnehmung und überhaupt die Erfahrungserkenntnis der Welt noch außer den Empfindungen enthält, nicht als eine rein spontane Produktion des Bewußtseins zu fassen sind. Vielmehr werden wir, bis zum einleuchtenden Erweis des Gegenteils, auch die raum-zeitliche Anordnung der Empfindungen und die Anwendung von Begriffen, wie Ding und Eigenschaft, Ursache und Wirkung, Gleichheit, Verschiedenheit, Aehnlichkeit, als Bewußtseinsreaktion deuten müssen, die nicht rein subjektiv ist, sondern in gesetzmäßiger Beziehung zu objektiven Reizen, ihren Eigenschaften und Verhältnissen steht. Es liegt ja doch nicht in unserem Belieben, ob wir einem gegebenen Empfindungskomplex die Form eines Dreiecks oder Vierecks, diese oder jene Ausdehnung und Dauer zuschreiben, und ob die Beziehung, in die wir ihn zu einem anderen setzen, die der Ursache oder die der Wirkung, die der Verschiedenheit oder die der Gleichheit ist."[1])

---

[1]) Einführung in die Erkenntnistheorie, S. 58—59.

§ 2. **Vergebliches Bemühen Paulsens, die realistische Auffassung für die Innenwelt wiederherzustellen.**

**Das Endergebnis der idealistischen Gedankenreihe** war der vollendete, unbedingte Subjektivismus: wir können nicht erkennend an die Wirklichkeit heran. Die sinnliche Erkenntnis, die das Fundament und der Stoff aller anderen ist, liefert uns keine sichere und bestimmte Kunde. „Raum und Zeit sind etwas Subjektives und zwar . . . nur Subjektives. Wenn dieses folgt, so verflüchtigt sich damit die ganze Weltansicht in Erscheinung, und Erscheinung ist vom Scheine nicht weit entfernt. Wenn Raum und Zeit nur und ausschließend Subjektives sind, so drängt sich allenthalben diese Zutat ein. Wie die Luftschicht zwischen dem Auge und dem Gegenstande, wirft sie auf alles eine fremde Trübung; denn alles erscheint in Raum und Zeit, die nur aus uns geboren sind. Wir erkennen nun nichts an sich, denn die Verstandesbegriffe haben nur Anwendung durch diese Formen der Anschauung und die Vernunftbegriffe suchen wiederum nur eine Einheit für die Verstandeserkenntnis. Wie wollen wir uns von dem Zauberkreise lösen, da er vielmehr unser eigenstes Wesen ist."[1]) — Ein dreifacher Schleier verhüllt uns die Wirklichkeit. Eine dreifache Kette bindet die Glieder und hindert, in die Außenwelt zu gelangen. Zu diesem Bewußtsein führt die idealistische Gedankenreihe.

Doch Paulsen versucht uns zu trösten in dem engen Kerker. Die Gefangenschaft ist am Ende doch nicht so furchtbar und beengend. Zuerst gibt es einige Milderungen, Beschränkungen des Subjektivismus. Ja, er hat noch ein verborgenes Pförtchen bereit gehalten, durch das wir wieder in die Freiheit kommen. Noch mehr: wir haben beste Aussicht, das ganze Reich der Wirklichkeit erkennend zu erobern.

**Die Gefahr des Solipsismus ist nicht groß.** Der Solipsismus ist jenes System, das nur das erkennende Subjekt und dieses allein anerkennt. Die Außenwelt und die übrigen Menschen sind nur Vorstellungen, haben darum nur in meinem Bewußtsein Dasein. Dieses System ist denknotwendiges Ergebnis der Paulsensen idealistischen Gedankenreihe. Doch „es hat niemals einen gesunden und auch keinen kranken Kopf gegeben, dem es auch nur einen Augenblick zweifelhaft gewesen wäre, ob es eine Welt unabhängig von seinen eigenen Vorstellungen gäbe." Mag sein! Die Paulsensche Theorie besteht also die Probe der Wirklichkeit sehr schlecht. Das Leben geht an ihr vorüber. Es ist selbstverständlich, daß sie sich überhaupt nicht leben läßt. Wer sie für sich und seine Mitmenschen anzuwenden versuchte, den würde man als irr und gemeingefährlich gefangen halten. Die Früchte richten den Baum, die Folgerungen die Grundsätze, die Lebensfähigkeit die Theorien! Wenn es Paulsen aber ernst ist mit der idealistischen Gedankenreihe, dann muß er es bedauerlich finden, daß sie bei gesunden und kranken Menschen so wenig Anklang findet — darf diese Erfahrung nicht als Trost für die Härten seiner Lehre hinstellen. — Man komme nicht mit der Entgegnung: Paulsen vertrete ja den Solipsismus nicht, ja er werde ihn widerlegen! Er hat die idealistische Gedankenreihe angenommen, dann muß er auch den Folgerungen zustimmen. Ander-

[1]) Trendelenburg, Logische Untersuchungen, S. 126—127.

seits werden wir sehen, daß sein Versuch, die realistische Auffassung wiederherzustellen, vergeblich ist.

**Ein weiterer Trost: „Keine Theorie der Erkenntnis ändert an dem Wert und Bestande unserer Erkenntnis das mindeste. — Die Be**deutung der Wissenschaften für uns bleibt dieselbe, weder ihr praktischer noch ihr theoretischer Wert wird durch die Kritik vermindert." Eine sonderbare Schätzung der Erkenntnistheorie! Theorien wollen Anleitung zur Praxis geben. Hier erklärt die Theorie die Unlösbarkeit der gestellten Frage, sagt, daß alles Bemühen um Erkenntnis der Wirklichkeit vergebens ist. Wenn die Theorie im Leben und Arbeiten Anerkennung und Gebrauch findet, so führt sie zum Verzicht auf alle Erkenntnis, auf alle Bemühungen um die Wissenschaft. „Es ist der spannende Nerv in allem Erkennen, daß wir das Ding erreichen wollen, wie es ist; wir wollen das Ding, nicht uns. Dieser Nerv wird durch jene Annahme (Trendelenburg meint die Subjektivität von Raum und Zeit — um so mehr aber durch den unbedingten Subjektivismus) gelähmt; denn ihr gemäß jagen wir nach dem Dinge, fangen aber uns selbst ein. Man hat die Bescheidenheit der kritischen Ansicht gepriesen, aber bei einer solchen Bescheidenheit gehen wir bald mit der Wissenschaft betteln."[1] Da Paulsen selbst später die objektive Gültigkeit der Wissenschaft wieder zu sichern sucht, so kann seine Bemerkung über das Bleiben des theoretischen und praktischen Wertes nicht von einer rein subjektiven Wissenschaft gemeint sein. Das Bemühen um objektive Erkenntnis muß folgerichtig aufhören, sobald sich in der Erkenntnistheorie ein unbedingter Idealismus und Subjektivismus ergibt. Also auch hier wieder zuerst festes und breites Eintreten für eine Theorie — dann schwächliches Abweisen der Folgerungen für das Leben!

**Abschwächende Bemerkung bezüglich des Kantischen Subjektivismus:** „Die allervollkommenste Erkenntnis des Naturells, des Charakters, des Vorlebens eines Mannes, sodaß ich sein Verhalten voraussagen könnte mit der Sicherheit einer Mondfinsternis, wäre nach der Kantischen Betrachtung doch nichts als Erkenntnis der Erscheinung; von der Seele selbst, ihrem An-sich, ihrem Was oder Wesen käme nichts darin vor." Man soll den Worten ihre Bedeutung, den Schriftstellern ihre Gedanken lassen und diese letzteren nicht nach eigenen Bedürfnissen zuschneiden oder umdeuten! Der Kantische Subjektivismus, wie er in der idealistischen Gedankenreihe Paulsens auf Grund der objektiven Ungültigkeit der Anschauungs- und Denkformen dargelegt worden ist, ermöglicht nicht die Erkenntnis des Vorlebens, des Charakters, des Naturells eines Mannes — und nicht die objektive Erkenntnis einer Mondfinsternis. Alle Erkenntnis der Außenwelt ist nach Kant durch die persönlichen Zutaten getrübt. Wir können an die Dinge, an die Wirklichkeit nicht herankommen in der Erkenntnis. Und wenn man es bei Kant könnte, wäre diese Möglichkeit bei Paulsen genommen. Anderseits würde man mit Kenntnis des Naturells und Charakters und Vorlebens eines Mannes, einer Kenntnis bis zu jener Tiefe, daß man sein Verhalten mit der Sicherheit

---

[1]) Trendelenburg, Logische Untersuchungen, S. 127.

einer Mondfinsternis voraussagen könnte, auch eine Kenntnis des Dinges an sich und nicht nur der Erscheinungen haben. Man müßte dann all die angeführten Worte in einer außerordentlichen Verdünnung und Umdeutung, nicht nach ihrem wissenschaftlichen oder gemeinverständlichen Gebrauche nehmen. — Nach allem: die Beschränkung des Subjektivismus durch Paulsen ist willkürlich und unbegründet.

**Unberechtigter Realismus für die Innenwelt bei Paulsen.** Wir kommen nun zu dem Versuch unseres Philosophen, im Innenleben vorerst den Boden der Wirklichkeit wiederzugewinnen. „Gefühle, Bestrebungen, Vorstellungen und Gedanken werden erlebt, vorgestellt und gedacht, wie sie an sich sind: ihr Sein ist ja nichts anderes als ihr Erlebt- und Gedachtwerden. Ist nun die Seele nichts anderes als das Seelenleben selbst, bleibt hinter ihm kein dunkles, undurchdringliches Seelenatom als Rückstand, so werden wir also sagen: die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich hat hier überhaupt keinen Sinn. Sein und erkannt werden fallen hier in eins zusammen. „Auch durch die Einordnung in die Zeit wird unser Innenleben „nicht gleichsam verfälscht." So Paulsens Ansicht!

Freilich wird durch die Einordnung in die Zeit das Innenleben nicht gleichsam verfälscht, vorausgesetzt, daß diese Einordnung nicht willkürlich und subjektiv geschieht, sondern den zeitlichen Verhältnissen der inneren Vorgänge Rechnung trägt. Wenn aber die Einordnung rein subjektiv, ohne Rücksicht auf die zeitlichen Beziehungen der Erlebnisse vor sich ginge, so könnte nur zu leicht die ganze Auffassung gefälscht werden. Nehmen wir ein Beispiel! Gedanken und Bestrebungen sind rein innere Vorgänge. Für Bestrebungen, die in ihrem Ziele klar erkannt sind, werden wir verantwortlich. Fehlt die klare, sichere Erkenntnis, so fällt die Verantwortlichkeit. Das Maß der Erkenntnis bestimmt also das Maß der Verantwortlichkeit. Habe ich Ziel und Folgen eines Schusses klar erkannt, so bin ich für allen Schaden verantwortlich. Habe ich Ziel und Folgen des Schusses ohne meine Schuld nicht erkannt, so bin ich im Gewissen, sittlich nicht verantwortlich — woraus durchaus nicht folgt, daß ich nicht dem Strafgesetz verfallen bin. Die Verantwortlichkeit oder Unverantwortlichkeit ist in diesem Falle bestimmt durch die zeitliche Aufeinanderfolge des inneren Erkenntnis- und Willensaktes. Ging die klare Erkenntnis vorher, so bin ich mit allen Folgen der Tat sittlich, vor dem Gewissen belastet. Folgte die klare Erkenntnis dem Willensakte, sodaß dieser in der Unwissenheit vor sich ging, so bin ich sittlich, vor dem Gewissen unschuldig. Von der zeitlichen Anordnung des Gedankens und der Bestrebung hängt also die Verantwortlichkeit oder Nicht-Verantwortlichkeit ab. So wird sie von der größten Bedeutung.

Also auch in das Innenleben mischt sich mindestens die Auffassung der Zeit ein, durchsetzt unsere Erkenntnis und beeinflußt sie in tiefgreifender Weise. Aber noch bedeutender wird der — nach Paulsen subjektive — Einschlag aus der Formung des Innenlebens durch die Denkformen. Paulsen selbst sucht ja in eingehender Weise die objektive Gültigkeit des Substanzbegriffes für das Innenleben — des Seelenbegriffes — zu widerlegen. Sein heißes Bemühen, die innige

Verflechtung des Objektiven und des — nach seiner Meinung — Subjektiven gerade auf dem Gebiete des Innenlebens zu entwirren, beweist, daß es sich um eine Sache von Bedeutung handelt. Freilich hat Paulsen diesen Streit sehr einfach entschieden, indem er jenes Ding an sich — die Seele — einfach leugnet, nur dessen Erscheinungen, die seelischen Geschehnisse anerkennt und als Dinge an sich einstellt. Daß der Gegensatz in dieser Weise nicht zu lösen, wird sich in der Kritik der Seelenlehre ergeben.

Jedoch nicht nur diese Kategorie findet hier ihre Anwendung. Es gibt auch eine Kausalität zwischen den Gedanken: in den Vordersätzen und Folgerungen eines Schlusses. Ebenso eine ähnliche Ursächlichkeit zwischen den Bestrebungen: der Wille zum Ziel verursacht die Auswahl und den Entschluß zum Mittel. Das sind einige Beispiele, die sich bezüglich der übrigen Kantischen Denkformen mit Leichtigkeit vermehren ließen.

**Zeit und Denkformen sind entscheidend für die seelischen Geschehnisse und deren Auffassung.** Zeit und Denkformen sind von unserem Philosophen als rein subjektiv anerkannt: haben nach ihm keine objektive Gültigkeit für die Gebiete, Stoffe, auf die sie angewandt werden. Darum bleibt der Subjektivismus auch für das seelische Innenleben bestehen. In unseren Gedanken, Vorstellungen und Gefühlen und Bestrebungen kommen wir nicht an die reine Wirklichkeit heran. Auch hier hat die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich ihren Platz. Sein und erkannt werden fallen durchaus nicht zusammen. Der Versuch Paulsens, die realistische Auffassung für das Innenleben wiederherzustellen — wenn auch nur für die Vorgänge — ist erfolglos geblieben. Undurchdringlicher denn je umfangen uns die Schleier des Subjektivismus. Die genaue Untersuchung unserer Kerkerwände führt zu der Ueberzeugung, daß es aus ihm kein Entkommen gibt. Aus dem Bann des Irrtums und der Täuschung führt kein Weg ins Land der Wahrheit, nach der die Seele hungert wie der Leib nach dem täglichen Brot.

### § 3. Paulsens widerspruchsvolle Auffassung von der Außenwelt.

Nach den Darlegungen Paulsens ist die Körperwelt der „Inbegriff möglicher Wahrnehmungen für ein mögliches Bewußtsein". Er stellt sich nun die Aufgabe, zu zeigen, wie wir zu ihrer Erkenntnis kommen und daß ihrem relativen Dasein ein absolutes entspricht.

**Schwierigkeit mit Tatsachen.** Ausgang für dieses Unternehmen ist unserem Philosophen die doppelte Eigenerkenntnis, die jeder Mensch von sich als leiblichem und seelischem Wesen hat. Die Tatsächlichkeit dieser doppelten Eigenerkenntnis läßt sich nicht leugnen. Wie läßt sie sich erklären nach den Paulsenschen Voraussetzungen, die sich an dieser Tatsache zu bewähren haben? Im Rahmen der Paulsenschen Grundauffassungen ist sie nicht zu verstehen. Wodurch soll sich der eigene Körper in seiner scharfen Geschlossenheit abheben von der übrigen Körperwelt, wenn diese im ganzen nur der Inbegriff möglicher Wahrnehmungen für ein mögliches Bewußtsein ist? Warum steht dieser Komplex von Wahr-

nehmungsmöglichkeiten in innigstem Verhältnis zum Bewußtsein und alle anderen in einem viel loseren? Als Inbegriff von Wahrnehmungsmöglichkeiten müßte die ganze Körperwelt zu einem einheitlichen ungeschiedenen Ganzen für jedes Bewußtsein zusammenfließen. Alle Körper ständen ihm gleich nahe. Die Unterscheidung des eigenen von den fremden Körpern wäre unmöglich.

**Widerspruch zwischen Erkenntnistheorie und Seelenlehre.** Des weiteren steht Paulsens gegenwärtige Auffassung von der Körperwelt in Widerspruch mit der eigenen Seelenlehre. Dort gibt es keine körperlichen und keine geistigen Substanzen, sondern nur die beiden Reihen des physischen und psychischen Geschehens. Zwischen diesen beiden Reihen waltet keine wirkliche Ursächlichkeit, findet keine gegenseitige Beeinflussung, Wechselwirkung statt. Jedes Geschehnis der physischen Ordnung ist in der physischen, jedes Geschehnis der psychischen Ordnung ist in der psychischen begründet. So liegt die Sphäre des Körperlichen selbständig und geschieden neben der seelischen. Hier in der Erkenntnistheorie jedoch ist der Leib „Spiegel, Sichtbarkeit oder Erscheinung des Seelenlebens“, „die äußerlich wahrnehmbare Darstellung des Willens und seines Triebsystemes“. Ja, Leib und Seele verhalten sich zu einander wie Relatives und Absolutes. Das Relative bleibt aber abhängig von seinem entsprechenden Absoluten. Erscheinung und Spiegelung stehen nach Form und Dasein in Abhängigkeit von dem Erschienenen und Gespiegelten. Kurz, das Körperliche ist beeinflußt oder gar dem ganzen Wesen und Dasein nach verursacht vom Seelischen. *Also in der Erkenntnistheorie Abhängigkeit der körperlichen von der geistigen Welt — in der Seelenlehre die Selbständigkeit beider Reiche.*

**Erkenntnis der Außenwelt unmöglich.** Die tatsächliche Eigenerkenntnis des Menschen als geistiges und leibliches Wesen ist nach den Paulsenschen Grundauffassungen unverständlich; ebenso die Unterscheidung des eigenen von den fremden Körpern rätselhaft. Folglich kann man diese Eigenerkenntnis nicht als Schlüssel für die Außenwelt benutzen. Das hieße, ein Unbekanntes durch ein anderes Unbekanntes erkennen. Doch folgen wir Paulsen bei seinem weiteren Versuche!

Das Ich ist sich als leiblich-seelisches Doppelwesen gegeben. „Man muß nur den Mut haben, diese Deutung an der Hand der Analogie auf die ganze physische Welt auszudehnen, und es gibt kein dem Erkennen schlechthin Undurchdringliches mehr.“ Nein, man muß den Mut zur Konsequenz haben, muß die Folgerungen anerkennen, die sich aus den eigenen Grundsätzen — hier erkenntnistheoretischen Aufstellungen — ergeben. Dann gibt es für Paulsen keine Erkenntnis und keine „Deutung“ der Körperwelt mehr, sondern nur das Geständnis gänzlicher Unkenntnis und der Unmöglichkeit, je zu einer eindeutigen Kenntnis zu kommen. Jede weitere Behauptung ist willkürliche Annahme und freie Phantasie.

Von einem Analogieschluß kann hier nicht die Rede sein. Denn jeder Schluß verlangt als Ausgang und Grundlage sichere Erkenntnis. In diesem Falle wäre es die Kenntnis vom leiblichen und seelischen Leben der eigenen Person. Diese fehlt aber im Paulsenschen System

gänzlich. Darum ist dieser Analogieschluß nichts weiter als Ausdehnung einer willkürlichen Behauptung und freien Phantasie auf ein ferneres, endloses Gebiet. Die Unsicherheit wächst naturgemäß mit ihrer Ausdehnung.

**Zusammenfassung.** Auf dem Boden Paulsenscher Erkenntnis theorie können wir also die körperlichen Systeme nirgends als Hinweisungen auf begleitendes Seelenleben anerkennen, geschweige denn alle Körper als die sichtbaren Träger eines Seelenlebens nehmen. Die Körperwelt bleibt, als was sie Paulsen in der idealistischen Gedankenreihe charakterisiert hat: „Inbegriff möglicher Wahrnehmungen für ein mögliches Bewußtsein." Sie hat nur relatives, kein absolutes Dasein. Außenwelt und Innenwelt sind in gleicher Weise für unsere Erkenntnis in undurchdringliches Dunkel gehüllt.

**Der „Glaube" an die Außenwelt** ist eine neue Schwierigkeit. Als Folgerung der Erkenntnistheorie müßte die tiefste Ueberzeugung von dem Nicht-Dasein der Außenwelt die Menschheit beherrschen. Paulsen sucht die Ueberzeugung von der Außenwelt aus den Hemmungen und Enttäuschungen des praktischen Lebens zu erklären. Kann es denn nach seinen Grundsätzen ein praktisches Leben in der körperlichen Ordnung geben? Wenn das Körperliche nur Spiegelung des Seelischen ist, wie können Hemmungen und Enttäuschungen im praktischen Leben stattfinden, Absichten durchkreuzt, Ziele verfehlt werden. In der Ordnung der Gedanken, Gefühle und Bestrebungen geht ja alles glatt ohne Hemmung und Reibung! Oder gewinnt hier das Körperliche, Abhängige Gewalt und Gegensatz gegen das Seelische, Herrschende? — Die weiteren Veranlassungen zum Glauben an die Außenwelt sind ebenfalls Unmöglichkeiten im Paulsenschen System. Weder der eigene Körper wäre zu unterscheiden von den übrigen. Denn wir wissen von beiden nichts. Noch könnten die konstanten Sensibilien von den vorübergehenden Sensationen unterschieden werden. Denn es gäbe eben nur vorübergehende Sensationen. Die Erklärung von der Ueberzeugung der Menschheit, daß außer der eigenen Person andere Personen leben und eine besondere Körperwelt Dasein hat, ist vollkommen mißlungen. Error in principiis fit maximus in conclusionibus!

## § 4. Die Ideen der Vernunft.

**Die Ideen geben keine objektive Erkenntnis.** „Wie unser Verstand sich notwendig in die Wirklichkeit hinein legt, indem er durch seine Begriffe, die Kategorien, die Gegenstände bestimmt, oder eigentlich ihrer Form nach hervorbringt, so trägt auch unsere Vernunft sich selbst in die Welt hinein, und faßt sie als Ganzes durch ihre Ideen, als ein in Vernunft gegründetes einheitliches logisch-teleologisches System". In den Ideen der Vernunft werden die Erkenntnisse des Verstandes zusammengefaßt, vereinheitlicht. Doch sind diese Ideen nicht aus der Wirklichkeit geschöpft, bilden nicht die Wirklichkeit in ihrem Zusammenschluß, in ihrer Einheitlichkeit nach, sondern sie sind einfach weitere Formung unserer Sinnes- und Verstandes-

erkenntnisse. Wie diese nicht an die Wirklichkeit hinanreichen, keine Gewähr für objektive Gültigkeit haben, so noch weniger die Ideen der Vernunft. Der vernünftige Mensch hat das Bedürfnis, den inneren Drang, den Erkenntnisstoff der Sinne und des Verstandes in dieser abschließenden und vereinheitlichenden Weise weiterzubilden. „Die Physik ist wissenschaftliches Erkennen, die Metaphysik vernunftgemäßes Denken: dort haben wir es mit unseren Empfindungen und Wahrnehmungen zu tun, die wir durch unsere Denkfunktion bestimmen, hier haben wir es mit den Dingen an sich selbst zu tun, die durch unsere Gedanken nicht bestimmt werden; was wir bestimmen können, sind nur unsere Gedanken über die Welt, nicht die Welt an sich selbst; aber die Gedanken sind notwendig bestimmt, nämlich durch Vernunftideen."

Zur Zusammenfassung, Abschließung und Vereinheitlichung kommen unsere Kenntnisse letztlich durch zwei Ideen. „Ein intellectus archetypus, der unserem nachdenkenden Verstande vorgedacht hat, das ist die Voraussetzung über den letzten Grund der Dinge, auf die wir durch alle unsere wissenschaftliche Erkenntnis, durch Logik, Aesthetik, Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie hingewiesen werden." Ebenso bildet die praktische Vernunft den Begriff eines höchsten Gutes, die Idee eines Reichs der Zwecke. Wohlbemerkt, das sind alles reine Bildungen des Erkenntnisvermögens, für die wir keine gegenständliche Gültigkeit nachweisen können. Freilich sagt Paulsen von dem Begriff eines allumfassenden einheitlichen Zweckgedankens: „Dieser Begriff hat Gültigkeit in demselben Sinn, indem der Begriff einer Weltwissenschaft Gültigkeit hat; wie dieser eine notwendige Aufgabe für den Verstand bezeichnet, so jener für den vernünftigen Willen: es ist Pflicht, an der Verwirklichung des Reichs der Zwecke zu arbeiten." Dann kommt eine Fortsetzung dieser Gedanken, die auf dem subjektivistischen Boden Paulsens unhaltbar ist: „Und mit der Notwendigkeit der Aufgabe ist die Notwendigkeit der Voraussetzung gegeben: die Wirklichkeit ist solcher Arbeit zugänglich, sie ist prädestiniert, Zweckgedanken, und so jene Einheit aller Zwecke sich einbilden zu lassen. In letzter Absicht müssen demnach das Gute und Wirkliche zusammenfallen, das ist die notwendige Voraussetzung der Vernunft." Das ist ein unberechtigter Uebergang von der gedanklichen in die wirkliche Ordnung. Ueber das Wirkliche an sich kann Paulsen nichts ausmachen und nichts sagen. Nach seinen Auffassungen über Erkenntnis folgt nur: daß die menschliche Vernunft das Wirkliche und das Gute zusammen „denken" muß. Ob sie zusammen „fallen", darüber kann ein Subjektivist nicht sprechen, ohne mit seinen Grundsätzen in Widerspruch zu kommen. Die Ideen haben keine sachliche Gültigkeit, sind aber für den Menschen eine Erkenntnisnotwendigkeit. „Es liegt in der Natur der menschlichen Vernunft, über alles Einzelne, Endliche, Bedingte zu einem Letzten, Allumfassenden, Allbedingenden, Unbedingten hinauszustreben."

**Der Vernunftglaube ohne objektive Gültigkeit.** Wie die Ideen der theoretischen Vernunft die Metaphysik ausmachen,

so die der praktischen Vernunft den Vernunftglauben. Die Idee eines höchsten Gutes, von Freiheit und Unsterblichkeit, erwächst ihr aus Forderungen, die sie als unnachläßliche erhebt. „Zugleich wird hierdurch die objektive Realität der Gottesidee außer Frage gestellt", sagt Paulsen. Paulsen macht auch hier wieder ohne Brücke den unmöglichen Schritt vom Subjektiven ins Objektive, von seinen Gedanken zu den Sachen und Wirklichkeiten. Für ihn ergibt sich aus den Forderungen, die die praktische Vernunft als unnachläßliche erheben muß, nur die Denknotwendigkeit von Freiheit, Unsterblichkeit und höchstem Gut — aber durchaus nicht deren wirkliches Dasein.

Ueber die sachliche Gültigkeit des Glaubens bei Kant sagt Prof. F. Hemann: „Diese praktisch-moralische Doktrin bietet schlechterdings keine Erkenntnis, kein Wissen, nicht einmal ein „Fürwahrhalten, dessen logischer Wert könnte Wahrscheinlichkeit genannt werden", sondern nur praktischen „Glauben" annehmen als ob. Dieses Glauben steht an Erkenntniswert noch unter dem bloßen Meinen und ist davon gänzlich verschieden. Kant verdeutlicht dies am Beispiel des Kaufmanns, der weder weiß noch meint, die künftige Ernte werde schlecht sein; aber er nimmt es an, als ob sie so sein werde, er glaubt an eine schlechte Ernte. Warum? Weil das ein praktisches Postulat für den Endzweck seines Geschäftes ist."[1]) Diese Worte gelten in verschärftem Sinne für den Glauben Paulsens und seine objektive Gültigkeit.

**Begriff des Glaubens.** Wenn Paulsen den Glauben an einen Menschen näher bestimmt als „eine feste, unvergleichliche und gleichsam auf einer unmittelbaren Empfindung beruhende Zuversicht, daß in ihrer tiefsten Richtung mein Wille und sein Wille zusammenfallen", so gibt es eine andere nicht minder verbreitete Auffassung vom Glauben. Nach ihr ist der Glaube feste Zustimmung zu einer Wahrheit, die nicht durch ihre inneren Gründe sich aufdrängt und einleuchtet, sondern auf das Zeugnis eines Glaubwürdigen hin angenommen wird. Damit dieser Glaube vernünftig sei, muß der Gläubige bezüglich des Zeugen sichere Kenntnis haben, daß er die Wahrheit kennt und die erkannte Wahrheit sagen will. Dieser Glaube geht also zurück auf ein Wissen. Nur wenn er aus diesem herauswächst, wird er vernünftig genannt — sonst als Leichtsinn verurteilt. Legt man diesen Maßstab an den Paulsenschen Glauben, der endgültig vom „blinden Willen" geleitet und bestimmt wird, so muß man ihn einfach Willensglauben und nicht vernünftigen Glauben nennen. Doch hier ist schon das Verhältnis von Verstand und Willen gestreift, das bei der Beurteilung des Voluntarismus eingehend zu erörtern ist. Dort wird sich dann zeigen, daß der Paulsensche Wille überhaupt kein „blinder" Wille ist, sondern tiefere Erkenntnisse hat als die Erkenntnisfähigkeiten.

## § 5. Der Ursprung der Erkenntnis.

**Historische Lücke.** Paulsen behandelt diese Frage historisch: er gibt die verschiedenen Lösungen der Geschichte und seine Meinung zu diesen. Von den versuchten Lösungen behandelt er drei:

[1]) Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 114, S. 254—82.

die rationalistische, die empiristische und die kantische, den formalistischen Rationalismus. Aristoteles wird mit der kurzen Bemerkung abgetan: „Auf die Kritik dieses (Plato's) Rationalismus und die Anläufe zu einer dem Empirismus näher kommenden Erkenntnistheorie, wie sie bei Aristoteles sich finden, will ich nicht näher eingehen. Aristoteles hat hier, ein so harter und oft unbilliger Richter Platos er ist, doch gar nichts Ganzes an die Stelle zu setzen gewußt: ein Ansatz zu einer empiristischen Theorie, aus seiner Beobachtung stammend, und ein Ansatz zu einer rationalistischen Theorie aus der Syllogistik stammend, bleiben unvermittelt neben einander stehen". Gerade Aristoteles hat im „νοῦς ποιητικός“ eine Vermittlung zwischen Sinnlichkeit und Verstand, zwischen Empirismus und Rationalismus gegeben, die in der Geschichte dieser Frage nicht übergangen werden kann. Sie hat innerhalb der scholastischen Philosophie Vertiefung und gründliche Verteidigung gefunden in der Lehre vom „Intellectus agens“, vom tätigen Verstande. Der tätige Verstand bildet die Brücke zwischen dem Einzelnen und Unbeständigen der Sinneserkenntnis einerseits, dem Allgemeinen und Notwendigen der Verstandeserkenntnis anderseits. Die aristotelisch-scholastische Lösung der Frage fehlt also.

**Lücken seiner Lehre.** So bleiben für Paulsen nur die beiden Extreme des Rationalismus und Empirismus, und als drittes der verfehlte Versuch Kants. Eine klare, eigene Ansicht ist nicht ausgesprochen. Auf die Eigenart der sinnlichen Erkenntnis gegenüber der geistigen geht Paulsen nicht näher ein, obschon ständig von Sinnlichkeit und Verstand die Rede ist. Das ist ein Grundfehler der Behandlung. Aus ihm erwächst ein anderer. Er macht Kant den Vorwurf, das Verhältnis der beiden Fähigkeiten zu einander in Dunkel und Verworrenheit gelassen zu haben. Doch er selbst gibt auf diese Frage nur die Antwort, reinliche Scheidung empirischer und apriorischer Elemente sei in der wissenschaftlichen Erkenntnis unausführbar. Wie sie miteinander verbunden worden, gibt er nicht näher an. Kurz die Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis wird behandelt mit den Halbheiten und Einseitigkeiten der drei herangezogenen Systeme.

**Keine Lösung der Frage.** Fragen wir nun Paulsen, wie der Erkenntnisvorgang zuerst anhebt, ob bei der Sinnlichkeit oder beim Verstande, so weißt er für gegenständliche Erkenntnisse auf die Sinnlichkeit, auf die Erfahrung. Ohne sie ist solche Erkenntnis unmöglich. Daß jedoch auch die begrifflichen Wissenschaften, wie Mathematik, für die Bildung ihrer Begriffe auf die Erfahrung angewiesen sind und so a l l e Erkenntnis bei den Sinnen, bei der Erfahrung anhebt, ist nicht genügend herausgehoben. Das hängt mit der Dunkelheit zusammen, die wie bei Kant, so auch bei Paulsen in dem Worte „Erfahrung“ liegt. Die körperliche Welt hat nach ihm kein absolutes, sondern nur ein relatives Dasein: ist mögliche Erfahrung für ein Bewußtsein überhaupt. Die Erfahrung wird also nicht angeregt, in Fluß gebracht aus der körperlichen Umwelt, sondern diese dankt ihr relatives Dasein der Erfahrung. So ist Erfahrung etwas

Unerklärbares, Unverständliches. Dieses Dunkel im Ursprunge der Erfahrung geht dann auf den Ursprung aller Erkenntnis schlechthin über. Denn die Erfahrung ist der Ausgang und die Grundlage aller Erkenntnisse. Allerdings führt Paulsen seine subjektivistischen Auffassungen nicht folgerichtig durch. So sagt er: „Die Empfindungen sind Betätigungen des Subjektes, zu denen es durch die Umgebung herausgefordert wird, der Reiz bestimmt die Qualität der Empfindung mit." Nach diesen Worten ist die Empfindung, die Erfahrung durch die Umgebung angeregt und diese ist unabhängig von ihr.

Die historischen Darlegungen Paulsens über den Ursprung der Erkenntnis sind sehr lückenhaft, weil die aristotelisch-scholastische Lehre nicht berücksichtigt ist. Er selbst gibt keine klare Antwort, wie der Erkenntnisvorgang zuerst beginnt, in welchem Verhältnis Sinnlichkeit und Verstand beitragen zur wissenschaftlichen Erkenntnis und wie diese aus der Tätigkeit beider Fähigkeiten sich ergibt.

**Zusammenfassung der Paulsenschen Erkenntnistheorie.** Paulsens Lehre von der Kraft und dem Umfange der menschlichen Erkenntnis ruht auf unhaltbaren Beweisen. Die einzelnen Teile stimmen nicht zusammen. Nach der idealistischen Gedankenreihe können wir überhaupt keine gegenständliche Erkenntnis gewinnen. Die Unhaltbarkeit dieser Behauptung ist in der Kritik der einzelnen Beweise dargetan. Sodann wird unberechtigter Weise, willkürlich und in Gegensatz mit den vorher anerkannten Auffassungen der Idealismus beschränkt. Im Innenleben soll sich der feste Boden der Wirklichkeit wiedergewinnen lassen. Aber die Beweise für die Subjektivität menschlicher Erkenntnis überhaupt gelten auch für das Innenleben. So kommt Paulsen mit seinen eigenen Ausführungen in Widerspruch. Vom Innenleben führt keine feste Brücke hinüber zum eigenen Körper und der eigene Körper könnte nach Paulsen nicht unterschieden werden von der Gesamtheit der Körperwelt. Die tatsächliche Eigenerkenntnis des Menschen als geistiges und leibliches Wesen bleibt gänzlich unverständlich, ja ist nach den Paulsenschen Grundauffassungen unmöglich. So kann diese doppelte Eigenerkenntnis auch nicht zum Schlüssel werden für die ganze Welt. Mit einem Rätsel kann man kein anderes Rätsel lösen. Endlich ist noch der Versuch, den Ideen der theoretischen und der praktischen Vernunft gegenständliche Geltung zu verschaffen, mißlungen. Paulsen behauptet für die wirkliche Ordnung, was nach seinen Grundsätzen nur für die gedankliche Ordnung gelten kann. So fällt diese Erkenntnistheorie in unzusammenhängende Stücke auseinander — in Stücke, die unter einander noch in Gegensatz stehen.

Die Frage nach dem Ursprunge der Erkenntnis und die vom Verhältnis der Erkenntnis zur Wirklichkeit ergänzen einander. Die Lösung der einen hat sich in der anderen zu bewähren. Der Einklang und das Zusammenstimmen beider bietet eine gewisse Gewähr für die Wahrheit der Erkenntnistheorie überhaupt; umgekehrt führen Irrtümer in der einen Frage leicht zu solchen in der anderen. Paulsen behandelt die Frage nach dem Ursprunge der Erkenntnis hauptsächlich geschichtlich. Hier übergeht er die aristotelisch-scholastische Lösung.

Seine eigenen Auffassungen, wie sie aus den kritischen Bemerkungen hervorgehen, leiden zunächst an großer Verworrenheit. Die Frage nach dem Anstoße zur Erkenntnis ist nicht gelöst. So bleibt der eigentliche Ursprung des Erkenntnisvorganges in Dunkel. Ebensowenig ist die Eigenart von Sinnlichkeit und Verstand und das Verhältnis beider Erkenntnisarten klargelegt noch auch, wie aus diesen beiden Wurzeln die wissenschaftliche Erkenntnis erwächst. Der Abschnitt über den Ursprung der Erkenntnis ist einer der dürftigsten und unklarsten in der Paulsenschen Philosophie.

---

## Zweiter Abschnitt: Das ontologische Problem, die Natur des Wirklichen.

### 1. Kapitel.

### Die Natur des Wirklichen nach Paulsen.[1])

#### § 1. Ablehnung des Materialismus.

**Die Beweise des Materialismus.** Nach der Meinung des Materialismus ist „das Seiende als solches Körper, seine Bestimmungen sind Ausdehnung und Undurchdringlichkeit; seine erste und eigentliche Betätigungsform ist Bewegung. Aus diesen Prinzipien können und müssen alle Vorgänge in der Wirklichkeit erklärt werden, im besonderen auch die sogenannten Bewußtseinsvorgänge."[2])

Zu dieser Auffassung führen verschiedene Momente. Zuerst die enge Verbindung von Physischem und Psychischem überhaupt. „Wissenschaftliche Psychologie ist Physiologie."[3]) „Die Empfindung ist nichts anders als der im Zentralorgan durch den peripherischen Reiz ausgelöste nervöse Vorgang."[4]) Bei Willensregungen mit äußerer Muskelbetätigung ist „der psychische Vorgang an sich ein physischer Vorgang, nämlich ebenderselbe, der als Ursache der Innervation der motorischen Nervenfasern vorausgesetzt werden muß."[5]) Diese Beweisführung, „die auf der Voraussetzung beruht, daß die sogenannten Bewußtseinsvorgänge als Glieder dem physischen Kreislaufe des organischen Lebens eingefügt sind," kann verstärkt werden aus der vergleichenden Anatomie. Es besteht ein Parallelismus zwischen der Entwickelung des Nervensystemes und des Seelenlebens. Beim Menschen ist die Gehirnmasse relativ zur Gesamtmasse des Körpers am größten — ausgenommen die Vögel wegen derer abnormer Leichtigkeit. — Unter den menschlichen Rassen stehen Gehirn und Kulturentwickelung in gleichem Verhältnis. — Physiologie und Pathologie beweisen ebenfalls den engen Zusammenhang von Gehirn und Seele. — Nach der kosmologischen Auffassung ist das Leben ein Ergebnis rein physikalischer Entwickelung und wird mit physikalischen Aenderungen wieder schwinden.

**Paulsens Kritik des Materialismus.** Die Besinnung auf das Wesen unserer Erkenntnis zeigt, „daß die Körper, weit entfernt, das einzige absolut Wirkliche zu sein, überhaupt keine absolute Wirklichkeit haben; Körpern kommt nur eine relative Existenz zu, nämlich die Existenz von Erscheinungen für ein so organisiertes Subjekt. Ihr ganzes Wesen ist Wahrnehmungsinhalt."[6]) .... Diese „Betrachtung ist wohl geeignet — obschon ich sie für durchaus wahr und entscheidend halte — zu überraschen und vielleicht zu erschüttern, aber nicht so leicht wird es ihr gelingen, eine dauernde Ueberzeugung zu begründen."[7]) — Du Bois-Reymond hat erklärt: „das Bewußtsein ist aus seinen materiellen Bedingungen nicht erklärlich".[8]) — „Der Wille zum Leben ist für den, der die Welt aus Atomen, die nichts als Ausdehnung und Bewegung zu ursprünglicher Wesensbestimmung haben, zu konstruieren unternimmt, ein ebenso seltsames Ergebnis des Naturlaufs, als das Bewußtsein und Denken."[9])

---

1) E. i. d. S. d. Ph., S. 55—163.
2) E. i. d. Ph. S. 63.
3) ebenda S. 64.
4) ebenda S 65.
5) ebenda S. 65.
6) ebenda S. 82.
7) ebenda S 83.
8) ebenda S. 84.
9) ebenda S. 86.

**Unwiderleglichkeit des krassen Materialismus wegen seiner Sinnlosigkeit.** Nach diesem Beweis aus der Erkenntnistheorie und den Behauptungen, daß Bewußtsein, Wille zum Leben und Denken nicht aus dem Stoff, seinen ursprünglichen Eigenschaften und Betätigungen erklärbar sind, kommt am Schlusse der Kritik die Wendung: „Wenn der Materialist entschlossen an der Formel festhält: der psychische Vorgang ist an sich nichts als ein physischer Prozeß, so ist er durchaus unwiderleglich. . . . Freilich nicht weil dieser Satz wahr, sondern weil er sinnlos ist; das Sinnlose teilt mit der Wahrheit den Vorzug, daß es nicht widerlegt werden kann. . . . Soll überhaupt eine Diskussion, über das Verhältnis der beiden Elemente des Wirklichen, des Physischen und Psychischen möglich sein, so muß der Materialismus erst die Formel fallen lassen: Gedanke ist Bewegung."[1])

## § 2. Parallelismus des Physischen und Psychischen.

**Die beiden Theorien.** Können Bewußtsein, Denken und Wille zum Leben nicht auf den Stoff, seine Eigenschaften und Betätigungen an sich zurückgeführt werden, so stehen sie in der Wirklichkeit als gleichberechtigtes Element neben ihm. Da ihr inniger Zusammenhang nicht geleugnet werden kann, so gilt es, ihr gegenseitiges Verhältnis des näheren zu bestimmen. Das geschieht in verschiedener Weise in der Auffassung der Wechselwirkung und des Parallelismus. Im Parallelismus findet eine „Koordination der beiden Reihen statt, nicht aber eine Durcheinandermischung." In der Theorie der Wechselwirkung muß der physische Verlauf „an gewissen Punkten eine Unterbrechung zeigen, da nämlich, wo als Glieder des Kausalzusammenhanges die psychischen Ereignisse eintreten„.[2])

**Entscheidung für den Parallelismus.** „An sich sind beide Lösungen denkbar. . . Die Behauptung, in den lebenden Körpern finde in irgendeinem Umfange Verlust und anderseits auch Neuerzeugung von Energie statt, ist nicht durch entscheidende Versuche zu widerlegen."[3]) Doch das Gesetz von der Erhaltung der Energie ist ein Axiom, das der Verstand allerdings an der Hand der Tatsachen, der Nachforschung als Prinzip zu Grunde legt. Auf Grund dieses Axiomes wird sich der Physiker für den Parallelismus entscheiden. Wir setzen im folgenden die parallelistische Theorie als zugestanden voraus" und ich nehme sie mit dem erkenntnistheoretischen Vorbehalt an: „daß den beiden Seiten, dem Physischen und dem Psychischen, nicht im gleichen Sinne Wirklichkeit zukommt."[4])

„Ich erkenne an, daß die parallelistische Theorie für die Erklärung der physischen oder psychischen Seite im einzelnen gar nichts leistet . . . daß sie ins einzelne überhaupt nicht ausführbar ist: wir sind nicht im stande, das physische Aequivalent eines einfachen psychischen Vorgangs, etwa der Lösung eines Additionsexempels, in concreto zu bestimmen."[5])

## § 3. Allbeseelung.

**Grundlagen.** Die Theorie des Parallelismus entfaltet sich sofort in zwei Sätzen, deren erster: „Physische Vorgänge sind niemals Wirkungen psychischer. Alle Vorgänge im lebenden Körper sind ohne Ausnahme aus physischen Ursachen zu erklären:"[6]) auch die Abfassung eines wissenschaftlichen Werkes wie die Kritik der reinen Vernunft. Wer das als unzulässig findet, muß bei der Theorie der Wechselwirkung bleiben, über deren Wie man allerdings auch im Dunkeln steckt. Anderseits kann man gegen die behauptete Unmöglichkeit, daß ein Körper aus sich allein wissenschaftliche Arbeit leiste, sagen, daß „Niemand bisher die Grenze dessen angegeben hat, was der Körper als solcher leisten kann".[7])

Der zweite Satz, in dem der Parallelismus sich unmittelbar entfaltet, ist folgender: „Psychische Vorgänge sind nicht Wirkungen physischer."[8]) Nach diesem Satze läßt sich eine Empfindung, wie das Hören eines Glockentones nicht mehr auf den physischen Reiz zurückführen, der etwa den Gehörnerven trifft. Die

---

1) E. i. d. Ph., S. 91—92.
2) ebenda S. 93.
3) ebenda S. 95.
4) ebenda S. 96.
5) ebenda S. 99.
6) ebenda S. 100.
7) ebenda S 103.
8) ebenda S. 100.

Ursache der Empfindung, als eines eigenartig Psychischen, muß auf psychischem Gebiete liegen, und zwar außerhalb des eigenen Bewußtseins, da wir innerhalb desselben keine bezeichnen können.

**Allbeseelung.** Diese Frage findet ihre Lösung bei Annahme eines universellen Parallelismus: „Kein psychischer Vorgang ohne begleitende Bewegung, aber ebenso keine Bewegung ohne begleitenden psychischen Vorgang."[1]) Damit ist eine Allbeseelung, ein Panpsychismus gegeben, für den zwar keine strengen Beweise, aber wenigstens „rationes dubitandi gegenüber dem harten Dogmatismus der gemeinen Meinung und der physikalischen Weltansicht"[2]) sprechen.

Wie den Tieren, so kann man auch den Pflanzen seelisches Leben zugestehen. Denn die vegetative Grundlage ist beiden gemein. Der Einwand, es fehle das Nervensystem, ist nicht durchschlagend. Denn es ist nicht erwiesen, daß ohne dieses kein Seelenleben vorhanden sein kann. Spontane Bewegung zum Licht ist der Pflanze ebenfalls eigen. Deshalb kann man den Mangel spontaner Bewegung nicht gegen den Panpsychismus anführen. Leugnet man die Abhängigkeit dieser Bewegungen von Empfindung und Willen bei den Pflanzen, so tut das der Parallelismus ganz allgemein. So ist das Seelenleben auf die ganze organische Welt auszudehnen, wenn auch in verschiedenen Abstufungen.

Darüber hinaus drängt jedoch die Gemeinsamkeit der Grundstoffe in der organischen und der anorganischen Welt auf einen schlechthin universellen Parallelismus von Physischem und Psychischem. Die Elemente haben ja auch ihre spontane Wirksamkeit von innen heraus. Dazu hat man den Vorteil, den Ursprung des Seelenlebens erklärt zu haben. Es ist ja dann einfach ein ursprünglich Gegebenes. — Auf die Allbeseelung führt endlich noch die Erkenntnistheorie. Sind die Körper als solche nur Erscheinungen, haben sie nur relative Existenz, muß aber hinter der Erscheinung und dem Relativen doch ein An-und-für-sich stehen, so kann man dieses nach Analogie mit dem eigenen Körper am besten als ein Seelisches deuten. So steht hinter der einheitlichen, geschlossenen physischen eine einheitlich geschlossene psychische Welt. In beiden herrscht ein lückenloser Kausalzusammenhang, den die Wissenschaften aufzudecken bemüht sind.*)

**Gliederung des Gesamtlebens.** „Wie unser Leib die Zellen als Elementarorganismen umfaßt, so nehmen wir an, umfaßt unser Seelenleben das innere Leben der Elementargebilde, es einschließend in den Zusammenhang seines bewußten und unbewußten Bestandes. Unser Leib ist selbst wieder Teil einer höheren Einheit, ist Glied des Gesamtlebens unseres Planeten und mit ihm eingegliedert in ein umfassenderes kosmisches System, zuletzt eingegliedert in das All. Ist auch unser Seelenleben einer höheren Einheit, einem umfassenderen Bewußtseinssysteme eingegliedert?"[3]) — Für eigentlich wissenschaftliche Arbeit ist hier kein Boden. . . . „Der alte Gedanke der Weltseele ist der natürliche Schlußstein dieser ganzen Weltbetrachtung: jedes körperliche System Träger oder Leib eines Innenlebens, das Weltsystem Leib oder Erscheinung Gottes. Ihn erreicht nicht das Wissen; der Glaube bestimmt sein Wesen mit anschaulichen Symbolen; doch beseitigt diese Betrachtung den negativen Dogmatismus einer rein physikalischen Weltansicht."[4])

## § 4. Voluntarismus.

**Fragepunkt.** „Halten wir prinzipiell an der Zweiteilung der seelischen Vorgänge fest, so erhebt sich die Frage, wie verhalten sich beide Seiten des Seelenlebens zueinander? Sind sie gleich ursprünglich, oder

*) Wie schon Seite 32 gesagt, ist in der Erkenntnistheorie nicht von einem Parallelismus die Rede, sondern das Physische ist als Erscheinung des Psychischen von diesem seinem Dasein und seiner Form nach abhängig.

1) E. i. d. Ph., S. 105.
2) ebenda S. 108.
3) ebenda S. 121.
4) ebenda S. 125.

ist eine von ihnen als die primäre und wurzelhafte anzusehen, an welche die andere sich als sekundäre Entwickelung anschließt?"[1])

**Voluntarismus.** „Richtet man den Blick auf die ganze große, lebende und beseelte Welt, so leuchtet alsbald ein, wie sekundär die Rolle der Intelligenz neben dem Willen ist. In den niedersten Formen tierischen Lebens wird von Intelligenz überhaupt kaum die Rede sein. . . . Triebempfindungen und Gefühlserregungen sind die inneren Begleiterscheinungen der Lebensvorgänge, nicht Voraussicht der Ziele und Einsicht in die Mittel. . . Allmählich wächst in der aufsteigenden Reihe der tierischen Lebens dem Willen die Intelligenz an . . . Während das Tierbewußtsein, soviel wir vermuten können, sich über Assoziationen konkreter Anschauungskomplexe nicht erhebt, erreicht der Mensch mit Hilfe der Sprache, in der die Gesamtheit ihr Denken objektiviert und mitteilbar macht, soweit die Herrschaft über die Anschauung, daß er als Selbst von ihr sich loslöst und sie als Objekt sich gegenüberstellt. Selbstbewußtsein und objektives Weltbewußtsein sind Korrelate. Zugleich überschaut er mit erweitertem Bewußtsein sein Leben als Ganzes und bestimmt in einigem Maße seinen Inhalt durch Gedanken, durch leitende Zwecke und Grundsätze. Der Wille erscheint hier als durchdrungen mit Intelligenz, aus animalischen Trieben ist ein vernünftiger Wille geworden. Ueberblicken wir die Entwickelung im ganzen, so können wir also sagen: der Wille ist der ursprüngliche und in gewissem Sinne konstante Faktor des Seelenlebens; wir finden ihn am Ende der Reihe auf dieselben großen Ziele gerichtet, wie am Anfang: Erhaltung und Entfaltung des Eigenlebens und der Gattung. Die Intelligenz ist der sekundäre und variable Faktor, der als Organ dem Willen angebildet wird."

„Dasselbe Verhältnis zwischen Wille und Intelligenz tritt auch in der Entwickelung des Einzelwesens uns entgegen, entsprechend jener Formel der neuen Biologie, daß die ontogenetische Entwickelung die phylogenetische wiederholt . . . Eben dieses Verhältnis findet nun Schopenhauer auch durch die psychologische Beobachtung des entwickelten menschlichen Seelenlebens bestätigt. Das tritt zunächst entscheidend darin hervor, daß der Wille es ist, der dem Leben überhaupt das Ziel setzt, nicht der Verstand; die Aufgabe des Verstandes ist, die Mittel und Wege zu dem Ziele zu finden, wohin der Wille will . . . . Derselbe Primat des Willens, der in der Bestimmung des ganzen Lebensinhaltes hervortritt, zeigt sich nun auch an jedem Punkt des intellektuellen Lebens. Auf jeder Stufe stellt sich der Verstand als das Werkzeug dar, das im Dienst des Willens stehend in der Umgebung Umschau hält, wie der Wille sein Ziel am besten und leichtesten erreiche."[2]) Auch im intellektuellen Leben selbst bestimmt der Wille den Vorstellungsverlauf und die Richtung der Aufmerksamkeit, beeinflußt in bedeutender Weise das Urteil.

## § 5. Aktualistische Auffassung der Seele.

**Gemeine Auffassung von der Seele.** Die Auffassung, die in den nicht-materialistischen Kreisen von der Seele herrscht, ist folgende: „Die Seele ist eine einfache, unausgedehnte, immaterielle Substanz; als solche ist sie absolut beharrlich und unvergänglich; sie ist Träger von Kräften, wodurch sie die Bewußtseinsvorgänge bewirkt; endlich hat sie an einem bestimmten Punkt des Gehirns ihren Sitz, von dem aus sie mit dem Leibe in Wechselwirkung steht."[3]) Diese Auffassung geht durch Wolff auf Descartes zurück.

**Stufen des Wirklichen.** Gegen die Seelensubstanz sprechen bei Paulsen die Gründe, die er gegen die Substanz im allgemeinen vorbringt[4]) und ferner die Gründe, die er[5]) für die aktualistische Auffassung der Seele vorbringt. Zuerst die Einwendungen gegen die Substanzen im allgemeinen. „Nach der Vorstellung der gemeinen Meinung hat die Wirklichkeit etwa

---

[1]) E. i. d. Ph. S. 127.
[2]) ebenda S. 129—132.
[3]) ebenda S. 143.
[4]) ebenda S. 380—94.
[5]) S. 143 u. ff.

folgende Struktur. Es gibt drei Arten oder Stufen des Wirklichen: 1. Wirkliches erster Ordnung, das sind die Dinge oder Substanzen; 2. Wirkliches zweiter Ordnung, das sind die Eigenschaften oder Kräfte; 3. Wirkliches dritter Ordnung, das sind die Tätigkeiten, Ereignisse, Beziehungen."

„Am wenigsten Selbständigkeit hat das Wirkliche dritter Ordnung. Tätigkeiten oder Ereignisse bedürfen zum Wirklichwerden eines anderen, durch das sie vorübergehend ins Dasein eingeführt werden, das sind die Kräfte. Aber auch die Kräfte oder Eigenschaften können nicht für sich existieren, sie bedürfen wieder eines anderen, an dem sie sind, das sind die Substanzen. Diese allein ruhen auf sich selbst und bedürfen keines anderen zum Dasein; sie sind daher das eigentlich Wirkliche. Unter den Substanzen pflegt die Vulgärmetaphysik wieder, dem Cartesius folgend, zwei Arten zu unterscheiden: körperliche oder ausgedehnte, und geistige oder denkende, die unausgedehnt sind."[1])

**Leugnung der Kräfte.** Nehmen wir nun einen beliebigen Körper, der eine Menge von Kräften und Eigenschaften hat. „Die Arbeitsleistung, die wir von ihm erwarten, legen wir als Kraft in ihn hinein. Kraft ist also nicht ein besonderes, existierendes Wirkliches, sondern eine Denkform, durch die wir den Zusammenhang der Erscheinungen vorstellen. Definiert wird eine Kraft durch ihre mögliche Wirkung oder Arbeitsleistung; ihren vollkommenen Ausdruck findet die Erklärung in einem Naturgesetz, das die Größe der möglichen Beschleunigung einer bestimmten Masse aussagt." — „Nicht anders verhält es sich mit den Kräften der geistigen Substanzen . . . Die Seelenvermögen sind nicht besondere Wirklichkeitselemente, aus denen als Ursachen erklärt werden kann, sondern das Wirkliche sind Vorstellungen, Begehrungen, Gefühle, und die Aufgabe der Wissenschaft besteht darin, die gesetzmäßigen Beziehungen dieser Vorgänge darzustellen."

„Sollte jemand noch von den Kräften als besonderen, den Substanzen inhaerierenden Wirklichkeitselementen sich nicht trennen können, der mag denn an der Lösung von allerlei Vexierfragen sich versuchen: wirkt die Kraft immer? was macht sie, wenn sie nicht wirkt? sind die Kräfte durch den ganzen Raum verbreitet, den der Körper einnimmt? und wie sind in den unausgedehnten Substanzen die Kräfte untergebracht oder mit ihnen verbunden?"[2])

**Leugnung der Seelensubstanz.** „Die Seelensubstanzen sind ganz dasselbe, was die Seelenkräfte sind, Hypostasierungen von Vorgängen, sie sind gleichsam Hypostasierungen in zweiter Potenz; die Seelensubstanz ist das Vermögen der Vermögen, das Generalvermögen zu jenen Spezialvermögen. Wie die Kraft nur definiert werden kann durch ihre Wirkungen, so kann die Substanz nur definiert werden durch die Kräfte: sie ist nichts anderes als ein Inbegriff von Kräften, also zuletzt *ein Inbegriff von möglichen Ereignissen.* Das Dasein der Seele besteht in ihrem Leben, in der Einheit auf einander bezogener psychischer Vorgänge; nehmen wir diese weg, so bleibt kein Rückstand. Bewußtseinsvorgänge sind das an und für sich Wirkliche, sie bedürfen nicht eines anderen, eines Seelensubstantiale, das ihnen erst zur Wirklichkeit helfen oder sie in der Wirklichkeit halten und tragen müßte; *so etwas gibt es überhaupt nicht.*"[3])

„Die immaterielle und beharrliche Seelensubstanz ist nicht Gegenstand der unmittelbaren Wahrnehmung, der inneren so wenig wie der äußeren. Gegeben sind im Selbstbewußtsein nur wechselnde Zustände und Vorgänge; das beharrliche Substantiale wird hinzugedacht. Was nötigt hierzu? Seine Anwälte sagen: hierzu nötigt unmittelbare Denknotwendigkeit; eine Empfindung, ein Gefühl, ein Gedanke kann nicht für sich bestehen, so wenig wie eine Bewegung, sie setzen einen Träger voraus, das ist die Substanz. An einer körperlichen Substanz aber wollen die Bewußtseinsvorgänge nicht haften . . . Folglich muß man eine unausgedehnte oder einfache Substanz als Träger des Seelenlebens annehmen, dadurch wird allein seine innere

---

1) E. i. d. Ph., S. 381—82.
2) ebenda S. 383—84.
3) ebenda S. 384.

Einheit faßlich und verständlich. — Daß die Anheftung eines Gefühles oder eines Gedankens an einen ausgedehnten Körper sich nicht vollziehen läßt, ist ohne Zweifel wahr; aber nun mache man mit der unausgedehnten Substanz denselben Versuch. . . . Ich denke, man wird ganz dieselbe Unvollziehbarkeit empfinden.

Man wird vielleicht sagen, anschaulich sei das Verhältnis freilich nicht, sondern nur denkbar; eine ausgedehnte Substanz sei selbst nicht anschaulich. — Nun so möchte ich wohl wissen, worin denn der gedachte Inhalt dieses Substantiale besteht. In der Immaterialität und Einfachheit? Aber das sind ja lauter Negationen, die etwas ablehnen, aber nichts beilegen; aus Negationen kann man doch nicht ein Wirkliches machen. Oder in der Beharrlichkeit und Selbständigkeit? Aber das sind formale Bestimmungen, die keine Antwort auf die Frage nach dem Was geben . . . Oder ist das Substantiale ein unbekanntes, ewig hinter der Szene bleibendes, weder durch Anschauung noch durch Denken zu bestimmendes Irgendetwas, ein „Ding an sich"? — So möchte ich wohl wissen, was ein solches gänzlich unbekannte Irgendetwas leisten kann, um Gefühlen und Gedanken, wenn sie nicht für sich wirklich sein können, zur Wirklichkeit zu verhelfen."[1])

„Aber ein Gefühl kann doch weder sein noch gedacht werden, ohne einen, der es fühlt, und so setzt eine Vorstellung ein substantielles Subjekt voraus, das sie hat und vorstellt. . . . Was jene Forderung eigentlich will, ist dies: eine Vorstellung (oder ein Gefühl) kommt nie vereinzelt vor, sondern immer nur im Zusammenhang eines ganzen Seelenlebens; hier hat sie ihren Ort in der Wirklichkeit, sie gehört dazu als ein in diesem Zusammenhang notwendiges Glied. Und es hindert nun gar nichts, im herkömmlichen Sprachgebrauch bleibend, zu sagen: die Seele hat Vorstellungen und Gedanken, in ihr regen sich Gefühle und Bestrebungen."

„Meint man nun aber wieder für das Ganze eines Trägers zur Anheftung, einer immateriellen und punktuellen Seelensubstanz zu bedürfen, damit es nicht ins Leere falle, so erwidere ich mit der Frage: ob denn ein solches Substantiale nicht auch wieder eines Trägers bedürftig sei? Mir will vorkommen gar sehr; wie ein Herbartisches „Reale" sich in der Wirklichkeit behaupten kann, ist mir immer das größte unter den Rätseln seiner Metaphysik geblieben. Soll ein „Träger" für das Seelenleben gefunden werden, so muß man ihn nicht in einem isolierten, starren „Wirklichkeitsklötzchen" suchen, das man „absolut setzt", sondern in dem umfassenden Ganzen, aus dem, in dem und an dem es ist. Mit Spinoza: die Seele ist ein Modus an der einen Substanz, dem Allwirklichen oder Gott. Gott ist die Substanz, und außer ihm gibt es keine Substanz im letzten und absoluten Sinne, gibt es nichts, das an sich sein und begriffen werden kann. Die aber von dem Seelensubstantiale sich nicht trennen können, sollten sich fragen: wie sie Gott denken wollen? ob auch als eine einfache Substanz, die dann wohl auch an einem Punkte des Universums ihren Sitz haben muß, wie die Seele an einem Punkte des Leibes? Oder ist für Gottes Wesen diese Anheftung an ein „Reale" nicht notwendig? Nun dann wird sie es für ein menschliches Seelenleben auch nicht sein: Ist Gottes Wesen nur als reine Aktualität zu denken, so wird auch das Wesen der Seele als Aktualität gedacht werden können."[2])

**Aktualismus.** Zusammenfassend läßt sich über die Natur des Wirklichen sagen: „Gegeben sind uns Systeme von Kräften, und zwar erstens von Kräften, die sich in den Vorgängen darstellen, die im Selbstbewußtsein erfaßt werden; zweitens von Kräften, die in physischen Vorgängen, wie sie in den Sinneswahrnehmungen erfaßt werden, sich manifestieren. Und zwischen diesen beiden Systemen von Kräften findet das Verhältnis regelmäßiger Koordination statt, sodaß wir sagen können: die Wirklichkeit ist uns gegeben in psychophysischen Systemen, die sich in koordinierten physischen und psychischen, sinnlich wahrnehmbaren und durch das interpretierende Denken hinzugedachten Vorgängen betätigen oder verwirklichen, und die zuletzt im Universum zu einem einheitlichen psychophysischen Systeme zusammengeschlossen sind."[3])

---

[1]) E i. d. Ph., S. 144—45. [3]) ebenda S. 149—50.
[2]) ebenda S. 146—47.

## 2. Kapitel.

## Kritik der Paulsenschen Auffassungen von der Natur des Wirklichen.

### § 1. Paulsen gegenüber dem Materialismus.

**Bedeutungslosigkeit des erkenntnistheoretischen Beweises.** Zur Widerlegung des Materialismus bringt Paulsen zuerst seinen erkenntnistheoretischen Beweis, der nach seinem eigenen Geständnis „wohl geeignet ist, zu überraschen und vielleicht zu erschüttern, aber nicht so leicht wird es ihm gelingen, eine dauernde Ueberzeugung zu begründen." Wer bezüglich der Erkenntnistheorien nicht auf Paulsenscher Grundlage steht, wird die ganze Betrachtung als bedeutungslos bei Seite schieben. Die Erkenntnistheorie Paulsens ist jedoch, wie die Kritik dargetan hat, sehr schwach — und eine besondere Schwäche ist in diesem Zusammenhang noch des näheren zu erwähnen. Nach Paulsen ist das Wirkliche an sich seelischer Natur, nicht physischer. Die Körperwelt ist im Grunde nur Spiegelung eines psychischen Innern. „Ihr ganzes Wesen ist Wahrnehmungsinhalt". Der Mensch selbst ist ebenfalls seinem Wesen nach Seelisches, der Leib nur die Erscheinung seiner Seele. Wie ist unter diesen Verhältnissen die Macht des Leiblichen, Sinnlichen und Physischen gegenüber dem Seelischen, Geistigen, Psychischen zu erklären? Wie kann die Erscheinung *in der Weise* Macht gewinnen über die Wirklichkeit? Diese Erfahrung des Lebens, die im Materialismus ihre extreme Fassung und einseitige Berücksichtigung gewonnen hat, steht mit der ganzen Erkenntnistheorie Paulsens in unleugbarem Widerspruche.[1])

**Schwäche des Autoritätsbeweises.** Als weiterer Beweis gegen den Materialismus, um die Schwäche und den mangelhaften Eindruck des ersten wett zu machen, folgen dann einige Zitate von Physiologen des Inhalts, daß Bewußtsein, Wille zum Leben und Denken aus den materiellen Bedingungen nicht erklärbar sind. Diese Anführungen legen nicht eingehend aus der Natur von Bewußtsein, Willen zum Leben, Denken und anderseits der Natur des Körpers, des Stoffes dar, daß die ersteren nicht auf den letzteren zurückführbar sind. Es sind einfach die Behauptungen der Physiologen hergesetzt. Nach allgemeiner Auffassung wiegen in der Philosophie Autoritäten soviel wie ihre angeführten Beweise. Diese fehlen hier! Mit Leichtigkeit lassen sich überdies Physiologen anführen — und zwar Physiologen von Namen und Ruf —, die den Materialismus offen vertreten. Hier steht Behauptung gegen Behauptung. Die Beweise, die den Ausschlag, die Entscheidung geben müßten, fehlen.

Das Bewußtsein von der Schwäche seiner Beweise scheint Paulsen das Geständnis diktiert zu haben: wenn der Materialist entschlossen an der Formel festhält, der psychische Vorgang ist an sich nichts als ein physischer Prozeß, so ist er durchaus unwiderleglich. — Allerdings, den Paulsenschen Beweisen brauchte er sich gewiß nicht zu beugen. Sie sind nicht geeignet, eine begründete Ueberzeugung gegen den Materialismus zu schaffen. Auf die längeren Darlegungen über die praktischen Folgen des Materialismus und die Art, wie ihm im Leben zu begegnen ist,

[1]) Vergleiche S. 32 „Widerspruch zwischen Erkenntnistheorie und Seelenleben".

brauchen wir nicht näher einzugehen. Wenn man der materialistischen Theorie nichts Entscheidendes entgegenzusetzen hat, wird die Praxis unaufhaltsam hereinbrechen.

## § 2. Parallelismus oder Wechselwirkung.

**Der Ausgangspunkt der Streitfrage über Wechselwirkung und Parallelismus** ist die Tatsache der Erfahrung, daß Vorgänge der physischen und der psychischen Ordnung in gesetzmäßigem Zusammenhange zu einander stehen. Ein äußerer Reiz solcher Art und solcher Stärke ruft eine bestimmte Empfindung hervor. Der Entschluß meines Willens setzt die Bewegungsorgane in Bewegung — und zwar nicht in irgendwelche Bewegung, sondern gibt dieser genau die Richtung auf dieses oder jenes Ziel. Das eine Mal folgt dem äußeren Reiz gesetzmäßig die psychische Empfindung; das andere Mal wird von dem psychischen Willensentschluß aus gesetzmäßig die Bewegung in ihrer Ausführung und Richtung bestimmt. Diese gesetzmäßigen Zusammenhänge als unleugbare Tatsachen der Erfahrung sind der Ausgang für die Theorien der Wechselwirkung und des Parallelismus.

**Hinweis auf Wechselwirkung.** Paulsen hat die Frage behandelt, sowohl in der „Einleitung in die Philosophie" als auch in zwei Artikeln der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", „Noch ein Wort zur Theorie des Parallelismus", und in einem späteren „Parallelismus oder Wechselwirkung?" Beide sind gegen das Buch von Ludw. Busse „Geist und Körper, Seele und Leib" gerichtet.[1]) Zum Gegenstande selbst sagt Busse:[2]) „Eine unbefangene Betrachtung der Tatsachen wird immer in erster Linie zu der kausalischen Auffassung als der natürlichsten Deutung führen. Denn überall, wo wir auf dem Gebiete der Tatsachen und ihrer Verknüpfung ein Verhältnis regelmäßiger Abhängigkeit zwischen verschiedenen Vorgängen bemerken, drücken wir dies Verhältnis durch die Begriffe Ursache und Wirkung aus. Nun zeigt die Erfahrung — und das ist eben die einzige Tatsache, welche die Erfahrung unmittelbar bezeugt — daß zwischen seelischen und körperlichen Vorgängen ein derartiges Verhältnis regelmäßiger Abhängigkeit besteht, daß mit bestimmten Erregungen bestimmter Sinnesgebiete bestimmte Empfindungen regelmäßig verknüpft sind und daß mit bestimmten Vorstellungen, Gefühlen, Willensimpulsen sich bestimmte körperliche Bewegungen ebenso regelmäßig verbinden. Also müssen wir auch hier zur Deutung und Erklärung dieser Tatsachen von den Begriffen Ursache und Wirkung Gebrauch machen. Von dieser allgemeinen Gepflogenheit gerade in diesem Falle abzugehen wären wir nur dann berechtigt, wenn besondere, in der Natur der hier kausal verbundenen Vorgänge liegende Umstände die Anwendung des Kausalitätsbegriffs ausnahmsweise untersagten."

**Paulsens Entscheidung für den Aktualismus.** Paulsen erklärt beide Auffassungen in sich als denkbar. Dennoch stellt er sich nicht zur

---

[1]) Leipzig 1903.
[2]) S. 186.

Ansicht der Wechselwirkung, die ohne Frage die nächstliegende ist. Das naturwissenschaftliche „Postulat" — das Gesetz von der Erhaltung der Energie — führt ihn zur Annahme des Parallelismus. Philosophen von Namen meinen, die Theorie der Wechselwirkung mit dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft vereinigen zu können. Paulsen gesteht ganz offen: „Beobachtung und Experiment sind diesen unzugänglichsten und verwickeltsten Vorgängen des organischen Lebens gegenüber ziemlich ohnmächtig. Sie sind meines Erachtens nicht einmal imstande, die Behauptung: in den lebenden Körpern finde in irgend einem Umfange Verlust und anderseits auch Neuerzeugung von Energie statt, durch entscheidende Versuche zu widerlegen."[1]) Somit kann nach seiner eigenen Aussage das Gesetz von der Erhaltung der Energie für das organische Gebiet nicht als geltend bewiesen werden. Darum ist es nicht begründet, gegen das Zeugnis der Erfahrung die kausalistische Theorie der Wechselwirkung preiszugeben und eines nicht gesicherten „Postulates" wegen sich für die Theorie des Parallelismus zu entscheiden.

Ja bei der Eigenart des Psychischen gegenüber dem rein Physischen ist es durchaus unberechtigt, ein Gesetz, das einerseits auf anorganischem Gebiete sich allgemein und ausnahmslos bewährt, jedoch anderseits auf organischem Gebiete sich nicht nachweisen läßt und dazu noch der Natur des Psychischen nicht gerecht zu werden scheint, einfach auch für das organische, seelische Gebiet vorauszusetzen. Das Gesetz von der Erhaltung der Energie braucht Paulsen also keineswegs zur Annahme des Parallelismus zu führen. — Noch weniger allerdings das Bestreben, „mit der Naturwissenschaft in Frieden zu leben." Wenn die Philosophie ihre Lehren nach diesem Grundsatze umzumodeln, ihren Mantel stets nach diesem Winde zu hängen hätte, so würden wir wohl noch etliche abgetane philosophische Systeme mehr haben.

**Andere Wurzeln der parallelistischen Auffassung.** Doch die Theorie des Parallelismus hat andere Seiten, durch die Paulsen auf sie hingewiesen werden mußte. Sie paßt zuerst zu seinen spinozistischen Grundanschauungen. Sie paßt des weiteren zu seinem Begriffe der Wechselwirkung, die nach ihm nichts weiter ist als „regelmäßige und spontane Zusammenstimmung der Veränderungen an verschiedenen Punkten der Wirklichkeit." Solche Wechselwirkung ist in Wahrheit nur Parallelismus. Wechselwirkung im gemeinen Verstande des Wortes sagt nicht nur regelmäßiges Zusammenstimmen der Veränderungen an verschiedenen Punkten der Wirklichkeit, sondern sagt zugleich, daß verschiedene Glieder dabei in dem Verhältnis der Abhängigkeit von einander stehen. Wird dieses Abhängigkeitsverhältnis ausgeschieden aus dem Begriffe der Wechselwirkung, dann bleibt nur ein Parallelismus übrig.

Der Parallelismus empfiehlt sich der Paulsenschen Erkenntnistheorie noch dadurch, daß er der Körperwelt als bloßer Spiegelung des Psychischen nicht so sehr widerspricht. In der Auffassung der

---

[1]) E. i. d. Ph., S. 95.

Wechselwirkung sind Physisches und Psychisches vollauf wirklich, jedes hat eigenes unabhängiges Dasein. So nur können beide Seiten auf einander Einfluß haben, in Wechselwirkung mit einander stehen. Wie aber zwischen einem Wesen und seiner Spiegelung, seiner Erscheinung, wie das Physische es bezüglich des Psychischen ja sein soll, wirkliche Wechselwirkung — also ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis — statthaben soll, wird wohl schwer zu sagen bleiben.[1]) Allerdings herrscht zwischen dem Absoluten und Relativen, dem Wesen und seiner Spiegelung auch kein wirklicher Parallelismus. Ist die Körperwelt das Relative, das als Absolutes das Seelische voraussetzt, dann muß Paulsen auch ein kausales Verhältnis zwischen beiden Ordnungen anerkennen, und der reine Parallelismus ist aufgehoben.

Zusammenfassung. Das Gesetz der Erhaltung der Energie ist kein genügender Grund für die Annahme des Parallelismus. Aber aus dem Paulsenschen Spinozismus, seinem Begriffe der Wechselwirkung, seiner Auffassung von dem bloß relativen Dasein der Körperwelt, wächst er mit gewisser Denknotwendigkeit heraus — und er ist zugleich die gedankliche Brücke zu seiner panpsychistischen Liebhaberei.

## § 3. Allbeseelung.

**Allbeseelung als Folgerung des Parallelismus.** Wird der Parallelismus des Physischen und Psychischen auf festumgrenzte Gebiete der Wirklichkeit eingeschränkt, so ergeben sich unleugbare Schwierigkeiten. Paulsen nimmt als Beispiel die tönende Glocke. Die von ihr angeregten Luftschwingungen treffen den Gehörnerven und bewirken den physischen Nervenvorgang. Er hat also seine Begründung gefunden. Aber diesem nervösen Vorgang entspricht ein rein psychischer: die Empfindung. Sie taucht als ein vollkommen Neues in unserem Bewußtsein auf. Die Theorie der Wechselwirkung bringt Empfindung und äußeren Reiz — also Physisches und Psychisches — mit einander in Verbindung als Ursache und Wirkung. Für sie ist also die Begründung des Empfindungsvorganges gegeben. Nach dem Parallelismus ist diese Auffassung unzulässig. Ein physischer Vorgang hat nur physische Wirkungen, kann nicht in das Gebiet des Psychischen hinübergreifen. Ebenso der psychische: auch er muß rein innerhalb seiner eigenen Sphäre verlaufen, seine Ursache und Wirkung haben.

Die Tonempfindung, deren entsprechender nervöser Prozeß durch die Schwingungen der Glocke angeregt wurde, muß also ihre Begründung, ihre Ursache im Gebiet des Psychischen suchen. Innerhalb unseres individuellen Bewußtseins taucht sie als ein vollkommen Neues auf, für das sich mit Grund keine Ursache angeben läßt. Wie also in der parallelistischen Auffassung das Entstehen dieser Empfindung erklären? Eine Lösung, die aller Schwierigkeiten enthebt, scheint der „universelle psychophysische Parallelismus" zu sein. Er nimmt an, jedem Physischen entspreche ein Psychisches. Der tönenden Glocke und den von ihr ausgehenden psychischen

---

[1]) Vergleiche S. 32.

Vorgängen würde ein Psychisches mit entsprechenden psychischen Vorgängen entsprechen. Wie durch den physischen Reiz des Gehörnerven der nervöse Vorgang verursacht wird, so durch den entsprechenden psychischen Vorgang die Tonempfindung, deren Entstehen sonst keine Erklärung fand. So wächst sich der Parallelismus vom beschränkten Menschlichen ins Kosmische aus.

**Unhaltbarkeit der Allbeseelung.** Da jedoch der Parallelismus zwischen Leib und Seele unbegründete Annahme Paulsens ist, so fällt selbstverständlich auch diese Erweiterung. Mit dem Grundsatz fallen die Folgerungen.

Außer dieser systematischen Begründung führt Paulsen nur noch sogenannte „rationes dubitandi" an. Er bringt keine Beweise für die Allbeseelung bis hinauf zu den Gestirnen, ja er gesteht, daß eigentliche Beweise hier unmöglich sind. Der Gegner soll beweisen, daß psychisches Leben innerhalb der körperlichen Welt immer an ein Nervensystem gebunden ist. Nur dann könne man das Gebiet des Psychischen einschränken auf jenen Kreis von Wesen, der mit einem Nervensystem ausgestattet ist. Das heißt die Rollen vertauschen. Wir weisen Leben nach, soweit Organisation und Lebensbetätigungen vorhanden sind. Wer über dieses hinausgehend den Kreis des Lebens weiter ziehen möchte, der hat für seine Behauptung den Beweis zu leisten: aber nicht umgekehrt von anderen zu verlangen, daß ihm der Beweis für das Nicht-Dasein des Lebens erbracht wird. Asserentis est probare!

**In den weiteren Hinweisen auf die Allbeseelung** verwechselt Paulsen spontane Bewegung und seelisches Leben. Wo jene vorhanden ist, kann man deshalb noch nicht auf ein Psychisches schließen. Für den universellen Parallelismus soll ferner die Gemeinsamkeit der Grundstoffe in der anorganischen und organischen Welt sprechen. Zu diesem Gemeinsamen kommt jedoch in der organischen Welt ein ganz Eigentümliches, das sie scharf unterscheidet von der leblosen. Gerade dieses Eigentümliche wird Wurzel des Lebens und des Seelischen. Ueber dem Gemeinsamen zwischen der anorganischen und organischen Welt darf man das Unterscheidende nicht unberücksichtigt lassen.

Auf Allbeseelung führt endlich noch die Erkenntnistheorie. Hinter der Körperwelt als Erscheinung soll das Psychische als das eigentlich Wirkliche stehen. Die Grundbestände, die tragenden Pfeiler des Paulsenschen Systems, wollen einander stützen. Wenn jedoch einer ins Schwanken kommt, vor der Kritik nicht standhält, so reißt er auch die anderen mit sich. Die Paulsensche Erkenntnistheorie ist aber in sich nicht haltbar, wie dargetan worden ist. Darum kann sie auch nicht zur Begründung der Allbeseelung dienen: vielmehr wird diese nun durch ihren Zusammenhang mit jener selbst von vornherein verdächtig.

**Hinweis auf den Pantheismus.** Die ersten Ansätze für die Ausdehnung des seelischen Lebens über die Kreise des Organischen hinaus sind verfehlt. Die letzten Ausläufer dieses Gedankens, die auf die Beseelung der Gestirne und des Weltalls hindeuten, haben nur den Wert einer freien Phantasie. Im Ganzen des Paulsenschen

Systemes jedoch macht dieser Gedanke allmählich mit dem Abschluß der Metaphysik im idealistischen Pantheismus vertraut.

## § 4. Der Voluntarismus.

**Verstand und Wille nach der Scholastik.** Die alte Philosophie unterscheidet im geistigen Leben zwei Tätigkeiten: das Erkennen und Wollen, und ihnen entsprechend zwei Fähigkeiten: Verstand und Willen. Sie hält beide Tätigkeiten scharf auseinander auf Grund ihrer innersten Richtung. Das Wollen sucht den Gegenstand in seiner objektiven Wirklichkeit auf, um ihn als ein Gut, das zur Wohlfahrt des Wollenden dient, sich zu eigen zu machen. Das Erkennen jedoch sucht des Gegenstandes inne zu werden, sucht ihn gleichsam im eigenen Innern nachzubilden: nicht in seiner natürlichen Wirklichkeit, sondern im Bilde. Im Wollen liegt die Richtung vom Subjekt heraus zum Gegenstande, Objekte, hin; im Erkennen umgekehrt die Richtung, den Gegenstand in sich hineinzuziehen und ihn in einer neuen — nicht eigennatürlichen — Art zu besitzen. In der Betätigung aber arbeiten Verstand und Wille nicht geschieden, sondern gehen gemeinsam ihre Wege. Wessen der Verstand als eines Gutes innegeworden ist, das sucht der Wille auf. Hat der Wille das Ziel bestimmt, dann zeigt der Verstand wiederum die möglichen Wege zur Erreichung des Zieles. So kann man sagen: der Verstand ohne Willen ist lahm, der Wille ohne Verstand ist blind. Jeder ist auf den anderen angewiesen. *Der Verstand hat die Führung, der Wille die Ausführung.*

**Grundlagen für den Voluntarismus Paulsens.** Die deutsche Philosophie hat anstelle der Zweiteilung der Seelenvermögen eine Dreiteilung gesetzt: sie fügte als drittes Vermögen das Gefühl hinzu. Paulsen sagt nun ausdrücklich, er wolle grundsätzlich, „prinzipiell bei der Zweiteilung" bleiben. Er stellt dann die Frage, ob beide Seiten des Seelenlebens gleich ursprünglich sind oder ob eine von ihnen als die primäre und wurzelhafte anzusehen ist, der sich die andere als sekundäre Entwickelung anschließt. Er entscheidet sich endgültig für den Willen als die primäre, wurzelhafte Betätigung, dem gegenüber der Verstand das sekundäre und angewachsene Element sei. *Wohl gemerkt steht Paulsen grundsätzlich für die Zweiteilung ein*: der Verstand ist die führende, leitende, der Wille die ausführende, strebende Fähigkeit. — Ein anderer Umstand, der für die Beurteilung von Paulsens Stellungnahme von Bedeutung ist, ist sein erkenntnistheoretischer Standpunkt. Das Erkennen faßt die Wirklichkeit zuerst im eigenen seelischen Innenleben. Der eigene Körper ist nur Erscheinung, Spiegelung dieses Psychischen. Von hier aus deutet dann Paulsen die körperliche Welt, den Kosmos in seinem psychophysischen Parallelismus. Die Berechtigung seines Voluntarismus beruht also in letzter Linie *auf dem Verhältnis von Verstand und Willen, von Erkennen und Wollen im Menschen.*

**Unzulängliche Begründung des Voluntarismus.** Für das Seelenleben des Menschen begründet Paulsen den Primat, den Vorrang des Willens dadurch, daß er dem Willen Tätigkeiten,

Leistungen zuerteilt, die dem Verstande zukommen. Dem Verstande kommt es gewiß zu, in der Ordnung des Körperlichen das Gute, Bekömmliche, von dem Bösen, Schädlichen zu unterscheiden. Es ist Sache des urteilenden Verstandes, nach der Erfahrung zu bestimmen, welche Speise dem Menschen zu verabreichen ist. Die Erfahrung und das Urteil des Arztes sind in der Krankheit entscheidend. Der beste Wille hat ohne diese für den Kranken keinen Wert. *In der körperlichen, sinnlichen Ordnung bestimmt also der Verstand das Gute und Böse, das Zuträgliche und Schädliche. Er kennt die Kategorien „gut“ und „böse“ — nicht bloß „wirklich“ und „unwirklich“, wie Paulsen sagt.*

Das gilt aber nicht nur für die sinnliche, körperliche Ordnung, sondern auch für die geistige, sittliche. Wie Paulsen selbst gesteht, *sucht der Verstand die Mittel für die Ziele des Willens.* Auch hier erkennt er nicht nur unter dem Gesichtspunkt des Wirklichen und Unwirklichen, sondern des Fördernden und Nicht-Fördernden oder gar Hemmenden bezüglich des Zieles. Der Verstand erkennt, was zur Erreichung des Zieles führt, oder umgekehrt vom Ziele abführt. Also auch hier wieder eine Erkenntnis des Verstandes — und zwar für das ganze geistige und sittliche Gebiet — die nicht bloß von dem Wirklichen und Unwirklichen spricht, sondern vom Fördernden oder Hemmenden bezüglich eines bestimmten Zieles. Er urteilt über eine bestimmte Art von Gut und Böse, die wir scharf als das Nützliche und Schädliche bezeichnen. Das Nützliche ist ein solches, weil es seiner Natur nach befähigt ist, als Mittel zum Zwecke zu dienen.

Genau so liegt auch die Sache *bei der Entscheidung für ein Ziel.* Paulsen sagt: der Wille setze dem Leben das Ziel, nicht der Verstand. Der Wille entscheidet sich jedoch tatsächlich für eines von den Zielen, die der Verstand als mögliche vorgelegt hat. Solange der Verstand die Ziele oder das Ziel nicht gezeigt hat, kann der Wille nicht darauf losgehen: ignoti nulla cupido! Sonst müßte die Richtung auf ein bestimmtes Lebensziel dem Menschen naturnotwendig und angeboren sein. Dann wäre sie jedoch auch der freien Entscheidung des Willens entzogen. Sie müßte wie jede naturhafte Betätigung bei allen Menschen gleichartig verlaufen. Dagegen spricht die tägliche Erfahrung. *Im ganzen sinnlichen wie geistigen Leben liegt also das Verhältnis so, daß die Erkenntnis, die Leitung und Führung, — das Streben, Wollen die Ausführung hat.* Erkennen und Wollen stehen in innigster Wechselwirkung mit einander, sind in jedem psychischen Vorgange gleichsam die ungebrochenen Fäden, aus denen er geflochten ist.

*Dieses Verhältnis bleibt auch gewahrt innerhalb der Sphäre des Willens und des Verstandes selbst.* Die Willenstätigkeit hängt in ihrer Leitung und Bestimmung vom Verstande ab. Die Verstandestätigkeit umgekehrt in ihrer Ausführung und Ausübung vom Willen. So kann man also den Willen nicht einfach als das Ursprüngliche und Primäre, den Verstand umgekehrt als das Angewachsene und Sekundäre bezeichnen.

Paulsen faßt das Weltall als psychophysisches System. Erkennend können wir nach ihm dieses System erfassen, indem wir es deuten aus unserem eigenen Seelenleben. Legen wir diesen Maßstab an, dann muß in der ganzen psychischen Reihe das Erkennen dem Wollen ebenbürtig zur Seite stehen, kann nicht gegen das Wollen zurücktreten. Es ist gesagt „ebenbürtig", um einerseits den Paulsenschen Voluntarismus abzuweisen. Anderseits soll hier nicht die alte Frage aufgerollt werden, ob der Verstand oder der Wille vollkommener sei.

**Wille und Weltanschauung.** Ebenso verfehlt und unhaltbar ist darum die Auffassung, die Paulsen von der Rolle des Willens in der Bildung der Weltanschauung hat. In dem Artikel „Was uns Kant sein kann" schreibt er: „Als Element der Wirklichkeit ist der Wille der Natur der Dinge näher als der Intellekt." Er wird sich darum „in seinem definitiven Gesamtverhalten zur Wirklichkeit nicht von einer der Welt so äußerlich angewachsenen und ihr so äußerlich bleibenden Funktion, als Erkenntnis ist, bestimmen lassen. Er wird vielmehr in seiner eigenen Richtung die tiefste Richtung des Allwesens, aus dem er selbst sein Wesen abgeleitet weiß, mit unmittelbarer Gewißheit empfinden." Daher immer die „Superiorität oder vielmehr Profundiorität" des Willens gegenüber dem Intellekt. Auch hier werden dem Willen Leistungen zuerteilt, die eigentlich dem Verstande zukommen, wenn man mit Paulsen prinzipiell die Zweiteilung der seelischen Tätigkeiten festhält. Der blinde Wille — blind, wenn man das Erkennen wirklich dem Verstande vorbehält — „empfindet" hier mit unmittelbarer „Gewißheit", und der blinde Wille „weiß" sein Wesen aus dem des Allwesens abgeleitet. In der Ausführung ist die prinzipielle Zweiteilung vergessen, die in der Einleitung des Abschnittes aufgestellt war.

**Voluntarismus und phylogenetische Entwickelung.** Kommen wir noch mit einer kurzen Bemerkung auf die phylogenetische Entwicklung! Sie hat so viel des Problematischen in sich, daß man sie aus der Philosophie, in der letzte Lösungen aller Fragen gegeben werden sollen, herauslassen sollte. „Ueberblicken wir die Entwicklung im ganzen, so können wir also sagen: der Wille ist der ursprüngliche und in gewissem Sinne konstante Faktor des Seelenlebens; wir finden ihn am Ende der Reihe auf dieselben großen Ziele gerichtet wie am Anfang: Erhaltung und Entfaltung des Eigenlebens und der Gattung." Wir finden ihn am Anfange und am Ende der Reihe auf sehr verschiedene Ziele gerichtet. Denn die Erhaltung und Entfaltung des Eigenlebens und der Gattung begreift etwas sehr verschiedenes unter sich in den niederen und höheren Gattungen. Somit ist er nicht der konstante Faktor, der am Anfang und am Ende der Reihe stände.

Sodann, wenn wir dem vagen Paulsenschen Sprachgebrauche folgen wollen und das verschiedenartige Streben von den niedersten Tierarten bis zum Menschen einschließlich als Willen bezeichnen, ist die Frage die, ob nicht auch auf diesen niederen Stufen eine Leitung des Strebens anerkannt werden muß, wie sie der Wille beim Menschen vom Verstand erhält. Ein blindes allgemeines Streben kann sich über-

haupt nicht entwickeln: ebensowenig wie eine Bewegung ohne bestimmte Richtung. Ist den Strebenden die Richtung und Ordnung, die sie in ihren Betätigungen erfahrungsgemäß innehalten, nicht aus eigener Kenntnis eigen, dann muß sie ihnen eben von dem Begründer ihrer Natur mitgegeben sein, als das Grundgesetz „der Erhaltung und Entfaltung des Eigenlebens und der Gattung". Findet das blinde Streben nicht in der Eigenerkenntnis Leitung und Führung, dann muß sie ihm zukommen von einer höheren Intelligenz, die zwar ihrer Natur nach außerhalb dieses Wesens steht, jedoch durch ihre Einsicht und Macht die Erhaltung und Entfaltung dieser Wesen bestimmt.

So stehen wir in diesen niedersten Stufen des Lebens nicht vor einem Willen, der sich selbst genügte, der Leitung eines Intellektes nicht bedürfte und ihrer tatsächlich entbehrte. Nein, die Leitung und Führung ist hier als zwingendes Gesetz der Natur oder des Instinktes gegeben, und zwar gegeben von dem Urheber der Dinge, von jener höheren Intelligenz, die die einzelnen Naturen in ihrem inneren Aufbau und die Gesamtheit in ihrem geschlossenen Gefüge begründete. Darum behält auf den niedersten wie auf den höchsten Stufen der Wesen die Erkenntnis, die Intelligenz ihre leitende herrschende Rolle gegenüber dem Streben. Auch die so fragliche phylogenetische Entwickelung spricht nicht für den Voluntarismus.

## § 5. Aktualistische oder substantialistische Auffassung der Seele.*)

**Aufgabe und Begriff der Substanz.** Das Bewußtsein jedes Menschen berichtet von verschiedenartigen Vorgängen: von Erkennen und Wollen und Fühlen. Jede dieser Arten hat wieder ihre Unterarten. Sie gehen wie einzelne Wellen durch das Bewußtsein hin: tauchen auf und verschwinden. Kein Vorgang steht für sich allein, abgeschlossen und schwebend da, sondern als angehörig dem bestimmten Ich, das unter all den fließenden Wellen der Vorgänge feststeht, sie hat und sein eigen nennt, ja sie alle zu einem persönlichen Innenleben zusammenschließt. Jahre hindurch, ein Leben lang geht der Strom des Bewußtseins in bald schnellerem, bald langsamerem Fluß. Doch hinter ihm bleibt ein und dasselbe Ich, die Seele.

Dieses Ich steht in noch anderer Beziehung zu diesen seelischen Vorgängen: ist nicht bloß das Bleibende gegenüber dem Vergehenden, ist nicht bloß Besitzer gegenüber dem Besitztume, auf das es Recht, für das es Verantwortung hat. Es ist zugleich auch die Wurzel, aus der jene Vorgänge sprießen, wie die Blätter sprießen aus der Knospe. Ich weiß mich als Herrn meiner Gedanken: ich lenke jetzt meine Aufmerksamkeit hin auf die Frage, ob eine Seelensubstanz angenommen werden muß. Ich suche nach den Gründen für und gegen, bin mir bewußt, daß diese Gründe nicht von außen mir zugeflogen kommen, sondern daß sie

*) Die Abhandlung beschränkt sich, wie bereits im Vorwort gesagt, grundsätzlich auf die Kritik der Paulsenschen Auffassungen. So verzichtet sie auch an diesem Punkte, auf eine positive Begründung der Lehre von der Seelensubstanz.

im Verstande erwachsen müssen. Ueber Grund und Gegengrund wird mein Verstand urteilen. Ich weiß mich als Ursache ebenso meiner Gefühle und Bestrebungen. Ja, selbst wenn sie mir unlieb sind, wenn ich sie verurteile und verabscheue: auch dann weiß ich sie als wilden Aufschlag, der in der Seele seine Wurzeln hat, aus ihr die Kraft zum Dasein zieht und von ihr die ganze Eigenart seines Sonderwesens ableitet. *Die Seele hat also diesen Vorgängen gegenüber die doppelte Aufgabe des Trägers und Besitzers einerseits, anderseits jedoch die der Wurzel und des Begründers.*

Dieselbe Erfahrung machen wir *in der physischen Ordnung.* Vor mir steht ein Blumenstrauch. Alljährlich im Frühling beginnt er aufzuleben nach der Winterruhe. Er treibt Knospen, Blätter, Blüten und Früchte — kurz, er hat alle Aeußerungen des pflanzlichen Lebens. Diese pflanzlichen Betätigungen sind nicht nur von ihm zusammengehalten und getragen, wie eine Menge Nadeln getragen sind von dem Kissen, in dem sie stecken. All diese Betätigungen gehen hervor mit ständiger Abhängigkeit von diesem Blumenstrauche. Sie gewinnen ihr Dasein aus ihm und bewahren es nur in ihm. Jede einzelne von ihnen kommt und geht. Er war vor der ersten und ist nach der letzten.

Die Betätigungen der seelischen wie der rein physischen Ordnung finden also ihren Träger und ihre Ursache in einem Bleibenden. Wir nennen dieses Substanz. Begrifflich bestimmen wir diese als *Ding, dem es zukommt, in sich selbst Dasein zu haben und nicht in einem anderen, von dem es abhinge als von seinem Träger.* Die Substanz schließt jedoch nicht aus, *von einem anderen abzuhängen, als von seiner wirkenden äußeren Ursache.*

**Wirklichkeit der Substanzen.** Gibt es solche Substanzen, die als Bleibendes hinter dem Strome des Geschehens stehen, aus denen dieser Strom erquillt, von denen dieser Strom getragen wird? Ohne Annahme einer solchen Substanz ist der Zusammenhang in der physischen Welt nicht verständlich. Wir könnten nicht einen festen bleibenden Strauch vor uns sehen, der Jahre lang grünt, blüht, Frucht trägt, um dann wieder im Winter kahl dazustehen. Wir müßten in der Pflanzenwelt nacheinander oder nebeneinander gewisse Züge von Geschehnissen wahrnehmen. Es bliebe immer nur ein Nebeneinander und Nacheinander, könnte sich nie zusammenschließen zu einer Einheit. Selbst wenn die Tätigkeit derselben Art, z. B. das Grünen, sich zusammenschlösse zu einem ununterbrochenen Faden, so müßte es doch ein Abgeschlossenes, Getrenntes darstellen gegenüber den anderen Tätigkeiten des Strauches: dem Blühen und Fruchttragen. Ja, auch dieser Faden eines eigenartigen Geschehens müßte jedes Jahr mit der Unterbrechung durch die Winterkälte abreißen. Das Grünen des kommenden Frühjahres würde in keinem Zusammenhange stehen mit dem des vergangenen. Sie müßten sich so fremd sein wie das Grünen zweier Nachbarbäume. Ebenso müßten sich die verschiedenen Lebensbetätigungen desselben Baumes fremd sein. Unserer Erfahrung nach ist aber ein und derselbe Baum Träger all der verschiedenen pflanz-

lichen Lebensäußerungen in den aufeinander folgenden Jahren. Sie werden in ihm zu einer festen Einheit zusammengeschlossen gegenüber einer anderen Einheit, durch die der Nachbarbaum gegründet wird.

Genau so würde es in der psychischen Ordnung sein. Auch da würden schwebende, einsame Gedanken und Gefühle nebeneinander stehen, die einander so fremd wären, wie die Bewußtseinsvorgänge zweier Menschen. Ja, derselbe eigenartige Vorgang, wie Denken oder Wollen, würde mit jedem Aufhören eine neue Einheit für sich bilden. *Ohne Substanz fällt die physische wie die psychische Welt auseinander in die Atome der einzelnen Geschehnisse.*

Aber nicht nur die erfahrene Einheit der Dinge und der Personen zwingt zur Annahme der Substanz. Noch mehr drängt darauf hin die Frage nach der Ursache des Geschehens. Gibt es keine Substanz, aus der mein Denken und Wollen erwächst, aus der anderseits das Grünen und Blühen des Strauches sich herleitet, so stehe ich vor einem ursachlosen Werden: vor einem Werden, das keine wirkende und keine stoffliche Ursache hat. Woher kommt in jedem Frühjahr das Grünen und Blühen des Strauches? Woher kommen die Gedanken und Bestrebungen meines Bewußtseins? Es läßt sich genau so gut denken, ein Apfel sei ohne wirkende und stoffliche Ursache geworden wie ein Geschehen. Will man nicht ein vollkommen ursachloses Geschehen anerkennen, so muß man hinter den Tätigkeiten die Substanzen als ihre Ursachen sehen, aus denen sie hervorgehen. *Das Bedürfnis nach der Einheit der physischen und psychischen Wesen und ferner das Bedürfnis nach einer zureichenden Ursache für das physische und psychische Geschehen drängen unser Denken mit Notwendigkeit zur Anerkennung der Substanz. So wirklich und real darum das Geschehen selbst ist, so wirklich und notwendig ist auch das Dasein der Substanzen.*

**Wesen und Wirklichkeit der Kräfte und Fähigkeiten.** Wir gelangen erkennend zu den Substanzen von den Vorgängen aus. Sie sind deren Wurzel und Träger. Einzelne Arten von Wesen haben jedoch verschiedene Arten von Vorgängen, von Betätigungen, die von ihnen ausgehen. Die Pflanzen erhalten sich, wachsen und pflanzen sich fort. Während Wachstum und Selbsterhaltung im ganzen der Pflanze vor sich geht, setzt sie Früchte meistens nur an bestimmten Stellen an: dort, wo die Knospen und Blüten hervorbrechen. Beim Menschen ist die Betätigung noch vielfältiger. In ihm sind drei Lebensgrade: der vegetative, sensitive und intellektive vereinigt. All diese Arten von Betätigungen, der pflanzlichen, sinnlichen und geistigen Ordnung haben im Menschen ihren Ursprung. Alle werden von ihm getragen und sind in der Einheit seines Wesens zusammengeschlossen. Jedoch nicht jeder Teil des Menschen bringt sämtliche Tätigkeiten hervor. Das Auge sieht, aber hört nicht. Die verschiedenen Tätigkeiten haben im Menschen ihre festen Quellen, von denen sie zunächst ausgehen. Sie haben ihre bestimmten Organe, aus denen sie erfließen und in denen diese Tätigkeiten auch zuerst stattfinden und bleiben. Das Sehen erfolgt mit dem Auge und ist in

diesem Organe: gleichgültig, ob zu diesem Organe auch entsprechende Teile des Gehirnes gehören oder nicht; diese inneren bilden dann eben mit den äußeren Organen ein Ganzes. So haben die verschiedenen pflanzlichen und sinnlichen Betätigungen im Menschen ihre Organe, aus denen sie zunächst erfließen, von denen sie zunächst ihren Ursprung herleiten, in denen jede Art für sich auch wieder zu einer spezifischen Einheit zusammengefaßt wird. *Darum sind die verschiedenartigen Tätigkeiten zunächst zurückzuführen auf bestimmte Kräfte, Fähigkeiten und Organe.*

Solange diese in entsprechender Ordnung sind, vermögen sie ihre Aufgabe — nämlich ihre Tätigkeit — zu leisten. Sind sie in ihrem inneren Bau bedeutend verletzt, dann versagen sie in ihren Leistungen. Ist das Auge schwer verwundet, so ist es unfähig geworden zum Sehen. Sein und Nichtsein der Tätigkeiten hängt also von den Kräften, Fähigkeiten, Organen ab, die ihre nächsten Quellen und Träger sind. Ebenso sicher wie wir von den Tätigkeiten aus auf die Wirklichkeit der Substanzen schließen, weil sie in ihnen ihre Einheit und ihren Ursprung finden, so müssen wir mit derselben Denknotwendigkeit *auch in den Substanzen noch die Fähigkeiten, Kräfte und Vermögen als wirklich anerkennen. Aus ihnen erfließen die Betätigungen zunächst und in ihnen sind sie als ihrer nächsten Grundlage.* Organe, Fähigkeiten, Vermögen — Augen, Ohren, Hände und Füße — sind jedoch nicht in sich abgeschlossene und selbständige Dinge, sondern in der Substanz wiederum zu einer höheren Einheit verbunden.

**Unterscheidung der einzelnen Fähigkeiten.** Es ist hier nicht der Ort, auf die Frage nach der Zahl der Fähigkeiten einzugehen. Nur ihr Dasein und die Verschiedenheit einzelner sei hier in Kürze festgestellt. Die verschiedenen Sinne erweisen sich ja durch die Verschiedenheit der entsprechenden Organe, die allein für die betreffenden Leistungen, Tätigkeiten befähigt sind. Jeder Sinn hat seine bestimmte Leistung. Auf sie ist er eingestellt. Ihr entspricht sein innerer Bau. *Wenn die innere Struktur der Organe sich selbstverständlich als Einteilungsgrund aufdrängt, dann ergibt sich aus der innigen Beziehung zwischen Organ und Leistung, zwischen Fähigkeit und der aus ihr fließenden Tätigkeit ein weiteres berechtigtes Einteilungsprinzip.* Wenn zuerst so viele Fähigkeiten, Vermögen vorhanden sind als innerlich verschiedene Organe, so können wir auch sagen: es gibt so viele Vermögen und Fähigkeiten als grundverschiedene Tätigkeiten. Dieses Einteilungsprinzip nach den verschiedenen Tätigkeiten kann dann auch auf jene Gebiete angewendet werden, wo Mikroskop und Seziermesser den inneren Bau nicht mehr aufdecken können, wo die Fähigkeiten — wie Verstand und Wille — der höheren geistigen Ordnung angehören. Doch hier nur im Vorübergehen die Frage nach der Einteilung der menschlichen Vermögen und Kräfte: es kommt an auf das Dasein.

*Sie haben also ihre Begründung für unsere Erkenntnis in der doppelten Leistung: nächste Quelle und nächste Träger der physischen und psychischen*

Tätigkeiten zu sein. Die Kräfte und Vermögen werden dann in den Substanzen zu einer höheren, selbständigen Einheit zusammengeschlossen. Die Selbständigkeit der Substanzen schließt jedoch ihre Abhängigkeit von einer weiteren wirkenden Ursache nicht aus.

**Paulsens Kampf gegen die Substanz.** Erstens. Substanzen und Kräfte sind also nicht bloße Denkformen, mit denen wir die erwarteten Leistungen zusammenfassen. Wie diese Leistungen in der Wirklichkeit zu gewissen Einheiten zusammengeschlossen sind, die unser Verstand nicht erst macht, sondern anerkennen muß, wenn er nicht dem Irrtume verfallen will, so erkennen wir in den Kräften und Substanzen die einigende Grundlage. Was jedoch Paulsen beharrlich in seinem Kampfe übersieht, das ist die Aufgabe der Substanzen, Quelle der Tätigkeiten zu sein. Man muß sie anerkennen, nicht nur zum Verständnis des einheitlichen Zusammenschlusses gewisser Tätigkeitskomplexe, sondern ebenso zum Verständnis ihres Ursprunges. Beide Momente weisen auf das wirkliche Dasein der Kräfte und Substanzen hin. Läßt man sie fallen, so sind Einheit und Entstehung des physischen und psychischen Geschehens nicht mehr zu erklären.

Zweitens. Das Verhältnis von Tätigkeit und Substanz faßt Paulsen rein äußerlich. Er spricht von einem „Anheften" des Gefühles, des Gedankens an die Substanz. In seiner ganzen Auffassung ist der Gedanke und das Gefühl schon substanziiert. Dann brauchen sie freilich keine andere Substanz, um von ihr getragen zu werden. Wäre er von dem Momente der Ursächlichkeit ausgegangen, das in der Substanz ebenso wesentlich ist wie das des Tragens, so hätte er zu dieser allzu äußerlichen Auffassung gar nicht kommen können. Dann würde ihm auch die Schwierigkeit bezüglich der Verbindung von Substanz und Accidenz an Bedeutung verloren haben. Gewiß ist es eine Schwierigkeit für unsere Vorstellung. Wenn er jedoch das Werden, Entstehen der Tätigkeit aus der Seele beachtet hätte, so hätte er an dem organischen Werden in der physischen Welt entsprechende Analogien gehabt. Seine Polemik leidet an dem Fehler einer falschen Auffassung der Substanz und an Nicht-Beachtung der Gründe für das Dasein der Substanz.

Drittens. Dazu kommen Einwände gegen die Seele, die man bei einem Philosophen nicht erwartet. „Immaterialität und Einfachheit sind ja lauter Negationen, die etwas ablehnen, aber nichts beilegen." Sie sind negative Wortbildungen, deren begrifflicher Inhalt jedoch sehr positiv und reich ist. „Beharrlichkeit und Selbständigkeit sind nur formale Bestimmungen." Sie haben ihren objektiven Gehalt so gut wie die anderen von Kant als formal angenommenen Kategorien.

**Unhaltbarkeit des Aktualismus.** Die Kritik Paulsens gegen die Lehre von den Substanzen und Kräften der physischen wie der psychischen Ordnung leidet an dem doppelten Mangel, die betreffenden Begriffe zu veräußerlichen und zu verstümmeln, so

daß sie ohne Bedeutung scheinen — ferner, die Beweise für ihre Wirklichkeit halb oder ganz zu übergehen, so daß ihre Annahme als Willkür erscheint. Kommen wir nun zum Aktualismus, den Paulsen an die Stelle der Lehre von den Substanzen und Kräften setzt. Nach dieser Auffassung gibt es in Wirklichkeit nichts als die Parallelen des psychophysischen Geschehens. Das Ganze bedarf keiner andersartigen Grundlage und Quelle. Die Teile haben in sich und im Ganzen ihren Halt, haben endlich ihre Stellung in dem umfassenden Ganzen der spinozistischen Substanz.

Erstens. Die innere Erfahrung liefert dem Menschen nicht einzelne, abgetrennte, für sich bestehende Gefühle, Erkenntnisse und Bestrebungen. Sie liefert ihm diese Vorgänge immer als verbunden mit einem festen Ich, das Quelle und Träger dieser Vorgänge ist. Wenn den Vorgängen das Vorübergehende eigen ist, so diesem Ich das Bleibende. Unsere innere Wahrnehmung erfaßt diesen Gegensatz zwischen beiden. Diesem Ergebnis der inneren Erfahrung wird der Aktualismus nicht gerecht. Er leugnet dieses Bleibende: den Träger und die Quelle des Geschehens. Mit Recht hat jemand gesagt: nach dem Aktualismus könnte man den Inhalt der inneren Erfahrung nur so ausdrücken: es fühlt, es erkennt, es will; statt dessen aber drücken wir ihn tatsächlich aus in den Worten: ich fühle, ich will, ich erkenne.

Zweitens. Paulsen meint diesem Erfahrungsergebnis Rechnung zu tragen, wenn er es hinstellt als die Forderung, jedes einzelne Geschehen einzureihen in den Zusammenhang eines ganzen Seelenlebens. Dieses ganze Seelenleben ist nach Paulsen jedoch auch nur ein Geschehen. Als solches verlangt es nach denselben persönlichen Erfahrungen ebenfalls seinen Träger und seine Quelle in dem Ich. Das Ganze kann auch nicht die Rolle dieses Ich, der Substanz, für die einzelnen Bestände verschiedener Art übernehmen. Wenn die einzelnen Tätigkeiten eines Substanziellen bedürfen, dann bedarf das Ganze, das nur die Summe der gleichartigen Teile ist, ebenso eines Substanziellen. Die einzelnen Glieder einer Kette bedürfen eines Trägers, können nicht freischwebend sein. Nach dem Vorbild des Aktualismus müßte man schließen: die ganze Kette, eine Summe von vielen solchen Gliedern, könne freischweben.

Drittens. Der Aktualismus wird der inneren Erfahrung nicht gerecht, weil er das bleibende Ich hinter den vorübergehenden Vorgängen leugnet. Der Versuch, die Leistung des Ich an die Gesamtheit der seelischen Geschehnisse zu übertragen, ist nicht mit den Denkgesetzen vereinbar. Wie sollen wir uns nun dieses Ganze eines Seelenlebens denken? Im Bewußtsein ist ein fester Kreis von solchen Vorgängen scharf abgegrenzt als persönliche. Er ist unterschieden von allem anderen psychophysischen Geschehen als der Meinige. Als solcher ist er eine Welt für sich, über die alles Gleichgeordnete nicht einfach gebieten und herrschen kann. Er steht ihm nach verschiedenen Beziehungen ganz selbständig gegenüber. Im geschlossenen

einheitlichen Strome psychophysischen Geschehens können sich solche stehenden Inseln nicht bilden.

Viertens. Innerhalb dieser streng geschiedenen persönlichen Bewußtseinskreise setzt sich das seelische Leben aus Geschehnissen verschiedener Art zusammen: Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken, Gefühlen, Willensentschlüssen. Sie haben grundverschiedenen Charakter, werden nach dem Zeugnisse des Bewußtseins und der Lehre von der Seelensubstanz gerade durch diese zu einer Einheit zusammengeschlossen. Wie kann jedoch nach dem Aktualismus dieser Zusammenschluß gebildet werden? Es reiht sich ein Geschehen an das andere. Der Empfindung folgt die Vorstellung, ihr der Gedanke oder auch der Entschluß. Steht Vorhergehendes und Nachfolgendes in ursächlichem Zusammenhang oder nicht? Wenn nicht: dann haben wir hier ein ursachloses Geschehen, ein Werden aus Nichts, eine Selbstzeugung auf seelischem Gebiet. Wir haben dann zugleich den Zerfall des Seelenlebens in die einzelnen ungezählten Atome seiner Geschehnisse. Gegen dieses Ergebnis spricht das Bewußtsein. Wenn ja, wenn ein ursächlicher Zusammenhang zwischen Vorhergehendem und Nachfolgendem vorhanden: wie kann dann z. B. das Sehen ein Hören verursachen? Wie der Gedanke einen Willensentschluß? Wir stehen vor einer psychischen generatio aequivoca.

**Reine Aktualität bei Gott und der Seele.** Der Aktualismus trägt der inneren Erfahrung nicht Rechnung, birgt in seinem inneren Aufbau Widersprüche. Paulsen schließt seine Ausführungen mit den Worten: „Ist Gottes Wesen nur als reine Aktualität zu denken, so wird auch das Wesen der Seele als Aktualität gedacht werden können." Selbst im Paulsenschen Sinne, der hier das persönliche Leben gegen das absolute Leben der Gottheit unterscheidet und beide auseinanderhält, müßte der Schluß lauten: Ist Gottes Wesen nur als reine Aktualiät zu denken, so kann das Wesen der Seele nicht als reine Aktualität gedacht werden. Denn das Bedingte und Unbedingte als solche — Seele und Gottheit als solche — können im letzten Grunde nicht desselben Wesens sein.

Ja, gerade der unleugbare Charakter des psychophysischen Geschehens schließt aus, daß es als reine Aktualität ohne die Träger und Quellen von Substanzen und Potenzen gefaßt werde. Sein Entstehen und Vergehen, seine wesentliche Relativität weisen auf jene Träger und Quellen hin. Gehen wir aber von unseren Erfahrungen aufwärts, vom Bedingten zum Unbedingten, vom Relativen zum Absoluten, dann müssen wir zu der Ueberzeugung kommen, daß am Anfange wirklich der actus purus, die reine Aktualität stehen muß. Sie ist jedoch nicht das Gemeinsame der relativen und absoluten Ordnung, sondern gerade das Unterscheidende. Darum kann man nicht von der reinen Aktualität Gottes auf die reine Aktualität beim Menschen schließen, sondern muß sie gerade deshalb bei der Seele ausschließen.

Ist der Aktualismus innerlich unhaltbar, so paßt er einzig hinein in den Zusammenhang des Paulsenschen Systems. Er schließt sich an den universellen psychophysischen

Parallelismus. Er leitet über zum Pantheismus. Da aber der Parallelismus, wie dargetan, nicht begründet ist, so empfängt auch der Aktualismus durch ihn keine neue Stärke. Er bleibt in der ihm eigenen inneren Schwäche. Daß aber auch sein Zusammenhang mit dem Pantheismus ihm keinen Halt geben kann, bleibt im nächsten Abschnitt zu erweisen.

**Zusammenfassung.** Paulsen's Widerlegung des Materialismus ist nicht durchschlagend. Der Hauptbeweis stützt sich auf seine unhaltbare Erkenntnistheorie und wird so bedeutungslos. Den angeführten Autoritätsbeweisen ließen sich andere gegenüberstellen, die den Materialismus vertreten. Wenn Paulsen nun auf unzulängliche Beweise hin den krassen Materialismus zurückweist, so versteht er anderseits nicht die rechte Mitte zwischen Materialismus und Idealismus zu halten. Das Wesen des Wirklichen ist ihm das Seelische, Geistige. Das Stoffliche, Körperliche ist nur seine Spiegelung, Erscheinung. So wird die körperliche Ordnung zu gunsten der geistigen unberechtigter Weise herabgedrückt. In der Frage nach dem Verhältnis der physischen und psychischen Ordnung entscheidet sich Paulsen ohne genügenden Grund für den Parallelismus gegen die Wechselwirkung. Er stützt sich dabei auf das naturwissenschaftliche Postulat von der Erhaltung der Energie. Die Anwendbarkeit desselben auf die psychische Ordnung ist jedoch nach seinem eigenen Geständnis fraglich. Ohne weitere Begründung, nur um aus den selbstgeschaffenen Schwierigkeiten des Parallelismus herauszukommen und auf einige rationes dubitandi hin dehnt er den Bezirk des Lebendigen ins Endlose aus, kommt zur Allbeseelung bis zu den Gestirnen hinauf. Der Wirklichkeit erkennt er voluntaristischen Charakter zu. Das Intellektuelle ist nach ihm zweiter Ordnung, angewachsen, nicht primär. Diese Behauptung wurzelt zunächst in einer Uebertragung von Erkenntnisleistungen an den Willen. Ferner übersieht er in seiner Begründung des Voluntarismus, wie Verstand und Wille in der Betätigung überall mit einander verflochten sind, einer ohne den anderen überhaupt nicht leistungsfähig ist. Zuletzt mündet die Paulsensche Auffassung über die Natur des Wirklichen in den radikalen Aktualismus aus. Nach diesem besteht in Wirklichkeit nur der Doppelzug des psychophysischen Geschehens ohne das Fundament und die Wurzel der Substanzen und Vermögen (Kräfte, Fähigkeiten). In der Polemik gegen die letzteren wird der Begriff von Substanz und Vermögen veräußerlicht und verdreht, ein Hauptgrund für das Dasein derselben einfach übergangen. An Stelle der alten Lehre setzt er seinen widerspruchsvollen Aktualismus, der unverständlich bleibt in sich und dem Aufbau der Wirklichkeit durchaus nicht gerecht wird. Die Lehre Paulsens von der Natur der Wirklichkeiten ist demnach stark mit willkürlichen, ungenügend bewiesenen ja mit widerspruchsvollen Momenten durchsetzt.

## Dritter Abschnitt: Das kosmologische Problem.

### I. Kapitel.

### Das kosmologische Problem bei Paulsen.[1])

„**Das kosmologische Problem** ist die Frage nach dem Zusammenhang des Wirklichen und seiner Gesamtgestaltung. Die Frage nach dem Wesen des Wirklichen macht das ontologische Problem aus."

„Jeder Teil der Wirklichkeit steht mit jedem anderen in unausgesetzter Wechselwirkung. Derselbe Zusammenhang, der alle Bewegungen im Raum zu einer allumfassenden Einheit zusammenschließt, beschließt sie auch zur Einheit in der Zeit. . . . Die Körperwelt ist ein einheitliches System mit einer einheitlichen Bewegung, zu der sich alle Einzelbewegungen als mit dem Ganzen gesetzte Teile verhalten. . . . Eine zweite Tatsache, die in der Konstitution der Welt bedeutsam hervortritt, ist die Herrschaft allgemeiner Gesetze. So groß ist die Gleichartigkeit aller Elemente, daß das Verhalten aller, wenigstens nach gewissen Seiten, durch einfache Formeln ausgedrückt werden kann. . . . Hierzu kommt endlich noch eine dritte bedeutsame Tatsache: die kosmische Gliederung der Wirklichkeit. Die Naturwissenschaft stellt uns die Wirklichkeit als einen einheitlichen gegliederten Kosmos mit Homogeneität der Elemente und zyklischer Bewegung der Teilsysteme dar. . . . Es ist leicht zu sehen, daß die geistige Welt, soviel wir von ihr erkennen, denselben Charakter zeigt. Einheit und Gliederung sind auch hier die hervortretenden Grundzüge. Und ebenso zeigt sich auch hier die Neigung zur Bildung kleinerer, relativ geschlossener Kreise (Völker, Stämme, Familien). . . . Das ist die Tatsache. Und nun erhebt sich die Frage: Woher kommt es, daß die Welt nicht eine chaotische Vielheit gegeneinander absolut gleichgültiger Elemente ist, woher kommt die kosmische Natur des Wirklichen, die Gliederung und die Zusammenschließung aller Dinge zu einer systematischen, gegliederten Einheit?"[2])

„**Es gibt drei Versuche dies Problem zu lösen**, drei kosmologische Hypothesen: der Atomismus (der nicht notwendig materialistisch ist, auch eine streng durchgeführte Monadologie gehört hierher) nimmt an, daß durch das zufällige Nebeneinander auch völlig selbständiger Elemente der Schein der Einheit entsteht. Der anthropomorphische Theismus behauptet, die Form der Welt ist nur durch die Wirksamkeit einer nach Zwecken tätigen, Gliederung und Verlauf in Gedanken vorausnehmenden baumeisterlichen Intelligenz zu erklären. Der Pantheismus setzt das Prinzip der Einheit als ein der Welt immanentes. Die Wirklichkeit ist ein einziges einheitliches Wesen; nicht die Einheit, sondern die Vielheit ist sekundär."[3])

**Schöpfungslehre im Grunde Pantheismus.** „Der Atomismus ist vorherrschend in den Kreisen der naturwissenschaftlichen Bildung, der anthropomorphische Theismus in den Kreisen, die unter dem Einfluß der kirchlich-religiösen Denkweise stehen. Wozu ich denn gleich bemerke, daß die Kirchenlehre in einem wesentlichen Stücke von der Ansicht, die ich mit dem Namen des anthropomorphischen Theismus bezeichne, sich unterscheidet, darin nämlich, daß sie keine selbständig seiende Materie annimmt, daß sie grundsätzlich Gott nicht als Baumeister, sondern als Schöpfer der Welt aus nichts ansieht. Damit nähert sie sich der dritten Auffassung, der pantheistischen, so sehr, daß sie begreiflich von ihr nicht getrennt werden kann: sie ist im Prinzip nicht dualistisch, sondern monistisch; ein Wesen, das alle übrigen aus nichts erschafft, ist notwendig das einzig selbständige, oder wahrhaft seiende Wesen. Dingen, die von ihm erschaffen und im Dasein erhalten werden, kommt ihm gegenüber keine Selbständigkeit zu; sie sind im Verhältnis zu Gott Betätigungen oder Bestimmungen seines Wesens und bleiben als solche in ihm gesetzt. Die Allmacht kann alles, nur nicht ihren Geschöpfen Selbständigkeit sich selbst gegenüber geben, sie müßte ihnen dann die Unerschlaffenheit geben können."[4])

---

1) E. i. d. Ph., § 163 ff.
2) ebenda S. 163—67.
3) ebenda S. 167—68.
4) ebenda S. 168—69.

## § 1. Der Atomismus.

**Lösung des Atomismus.** „Ueberall wo wir eine Vielheit von Elementen, die ihrem Dasein nach von einander unabhängig sind, so angeordnet finden, daß sie durch ihr Zusammenwirken regelmäßig einen sinn- und wertvollen Erfolg hervorbringen, da nehmen wir an, daß die Anordnungen der Teile durch eine Intelligenz bewirkt sei, die, den Erfolg als Zweck wollend, die Zusammenfügung der Teile als Mittel ins Werk setzte. . . Nun eben dieser Fall liegt in der Natur im großen vor. Wir sind nicht Augenzeugen der ersten Anordnung der Teile gewesen; aber überall begegnen uns Erzeugnisse des Naturlaufs, die Erzeugnissen menschlicher Kunst und Absicht so sehr gleichen, daß wir auf ähnlichen Ursprung, auf die Tätigkeit einer baumeisterlichen Intelligenz zu schließen genötigt werden. Vor allem gilt das von den Lebewesen. . . . Jedes Organsystem zeigt dieselbe künstliche Zusammenfügung einer Vielheit von Teilen zu einem Werkzeug, dessen Tätigkeit die Erhaltung des Lebens, sei es des Individuums, sei es der Art, ermöglichen hilft. Je tiefer mit neuen Untersuchungsmitteln Anatomie und Biologie in den Bau und die Funktionen des Leibes eindringen, desto erstaunlicher wird die Sache; immer größer wird vor unseren Augen die Komplikation, immer tiefer dringt die Gliederung, immer mannigfacher wird die Bildung. Aber in demselben Maße wächst das Wunder der Zusammenstimmung der Teile zum Ganzen, der Anpassung des Ganzen zu seiner Umgebung; jede Erweiterung und Vertiefung der Erkenntnis führt die Biologie zu tieferer Einsicht in die innere Einheit des Planes, der die Gestaltung beherrscht."

„Wie sind ursprünglich solche Bildungen entstanden? Auf diese Frage gibt der atomistische Materialismus die Antwort: durch ein spotanes Zusammentreffen von Atomen, die sich nach allgemeinen physikalischen Gesetzen bewegen. Im unendlichen Ablauf blind notwendiger Bewegungen müssen alle möglichen Anordnungen der Elemente sich verwirklichen, darunter gelegentlich auch diejenigen, die in den Tier- und Pflanzenformen vorliegen; tausend Kombinationen mochten wieder zerfallen, endlich mußten doch einmal solche zu stande kommen, die sich zu erhalten und fortzupflanzen vermochten."[1])

**Mechanistische und teleologische Naturauffassung.** „Man wird gestehen müssen, wenn das nicht unglaublich ist, dann gibt es auf der Welt überhaupt nichts Unglaubliches. . . . Aristoteles hat völlig recht, wenn er dieser Vorstellung den Gedanken entgegenstellt: das Ganze ist früher als die Teile, an und aus dem Ganzen wachsen die Teile, und es gibt für sie keine andere Art der Entstehung. Das kleinste Haar wird nicht entstehen, als auf dem Körper, zu dem es gehört, und wenn man noch solange die Atome durcheinander schüttelt. . . Da wäre doch noch hundertmal glaublicher, daß eines Tages, etwa durch ein Erdbeben, tausende von Gesteintrümmern so abgerieben und zusammengerüttelt wurden, daß sie einen dorischen Tempel und ein andermal einen gotischen Dom darstellten, oder daß jemand, Millionen von Typen aus einem großen Sack ausschüttend, endlich einmal es erreichte, daß sie gerade recht zusammenfielen, um eine Ilias oder eine Aeneis zu bilden."[2])

„Angesichts der mathematischen Gesetzmäßigkeit des Weltbaues und der ewigen Ordnung der himmlischen Bewegungen sprach Anaxagoras zum ersten Male in der griechischen Welt den folgenreichen Gedanken aus: aus dem Geist allein kann diese Ordnung stammen. Plato und Aristoteles haben den Gedanken aufgenommen, er ist der Angelpunkt ihrer Weltanschauung: nicht blinde Bewegung, sondern die Kraft eines vernünftigen, auf das Gute gerichteten Gedankens gibt den Dingen, sie allgegenwärtig durchdringend, ihre Gestalt und Wirklichkeit. Freilich muß dazu ein „anderes" vorausgesetzt werden, das die „Gedanken" einerseits in sich aufnimmt, anderseits freilich auch ihre reine Ausführung hemmt, ein irrationaler Faktor neben dem rationalen, das ist die Materie. — Damit ist denn zugleich auch die Schwierigkeit, welche der neuen Theorie anhängt, gegeben: wie verhält sich der Gedanke zum Stoff? woher die Macht, die

---

[1]) E. i. d. Ph., S. 169—71.
[2]) ebenda S. 172.

er über ihn übt? Hat die kosmische Vernunft, wie der menschliche Werkmeister, Augen und Hände? Trendelenburg spricht[1]) die Schwierigkeit so aus: „Wir beobachten nirgends in der Natur den Punkt, an welchem der Gedanke die Kraft fasse und ergreife und seinen Zwecken entgegenführe, und die Spekulation vermag ihn nirgends zu zeigen. Die Betrachtung, welche den inneren Zweck sucht, gründet das Ideale im Realen, aber ihr fehlt noch die Erkenntnis, wie das Ideale ins Reale komme, ins Reale hineintrete. Der menschliche Gedanke des Zwecks verfügt über die ausführende Hand, und sie leitet den realen Vorgang ein: für den Vorgang in der Natur bricht an diesem Orte die Uebereinstimmung ab, und vornehmlich in diese Lücke der Erkenntnis wirft sich der Zweifel, der den Zweck ungläubig betrachtet. Es ist nicht unmöglich, daß sich nicht unsere Erkenntnis ergänze; für jetzt genüge es, zu wissen, was wir erkennen und was wir nicht erkennen."

So ist das Dilemma der mechanistischen und der teleologischen Naturansicht gegeben; es geht durch die ganze Geschichte der Philosophie. . . . Bliebe uns nur die Wahl zwischen Empedocles und Anaxagoras, dann könnte die Entscheidung kaum zweifelhaft sein. Daß Tiere und Pflanzen so ohne weiteres einmal durch ein Zusammenfallen der Teile sollten entstanden sein, ist und bleibt unglaublich. . . Erst mit der neuen biologischen Anschauung, deren jüngste Entwickelung an Darwins Namen geknüpft ist, scheint sich ein Ausweg wenigstens aus den nächsten und drückendsten Schwierigkeiten zu ergeben."[2])

**Innere Schwierigkeiten der Atomtheorie.** Paulsen bringt einen weiteren Beweis aus der Natur der Atome. „Atome sind nicht gebene Tatsachen oder Objekte; sie sind nicht Gegenstand wirklicher oder auch nur möglicher Beobachtung. Gegeben sind die Körper oder vielmehr die einheitliche Körperwelt. Diese löst das Denken zunächst in einzelne Dinge oder Körper auf, die als einheitlich bewegte oder ruhende sich darstellen. . . Auf das Atom als ein empirisch aufzeigbares Objekt kommt man nicht. Der Begriff des Atoms ist lediglich als ein Hilfsbegriff zur Konstruktion physikalischer und chemischer Tatsachen gebildet worden; er bezeichnet den letzten Punkt, den die analysierende Betrachtung des Chemikers bisher erreicht hat. Der metaphysische Atomismus nun kehrt die Sache um; er behauptet: der Endpunkt der Analyse ist das Ende der Dinge oder also vielmehr der erste und absolute Anfang der Wirklichkeit; die Welt ist zusammengesetzt aus Atomen, aus absolut unzerstörbaren und absolut selbständigen kleinen Körperchen."[3])

„Man versuche das Atom als solches vorzustellen. Wie sieht es aus? Ist es ausgedehnt wie ein Körper? Bejaht man mit dem antiken Atomismus die Frage, so ergibt sich sogleich die Folge, daß es teilbar ist. Was ausgedehnt ist, das hat Teile, die außer einander sind; so liegt es im Begriff, ob wir die Teilung vollziehen können oder nicht. Dann ist es aber auch nicht ein metaphysisch letztes einheitliches Wesen, sondern ganz in demselben Sinn wie der Körper zusammengesetzt. — Nimmt man dem Atom die Ausdehnung, setzt man es dem Punkt gleich, wie es die mathematische Physik für ihre Zwecke tut und tun mag, so erhebt sich für den materialistischen Metaphysiker, der das Atom zum absoluten Weltprinzip machen will, die verlegene Frage, worin denn sein Wesen bestehe? Was ist ein seiender Punkt? Sagt man: ein System von Kräften, so wird ihm damit, von anderen Schwierigkeiten abgesehen, die Selbständigkeit genommen. Eine Kraft ist nur wirklich, sofern sie wirkt; Wirken aber setzt voraus ein anderes auf das gewirkt wird. Ohne dieses andere kann demnach das Kraftatom weder dasein noch begriffen werden. — Und woraus besteht der leere Raum zwischen den Atomen? . . . Auf jeden Fall wird man sich überzeugen, daß es mit den Atomen, so einfach die Sache anfangs aussieht, doch nicht so glatt abgemacht ist. Sie haben ihren guten Gebrauch als Konstruktionshilfen in der Physik und Chemie, und diese mögen sich

---

[1]) Log. Unt., S. 74.
[2]) E. i. d. Ph., S. 173—76.
[3]) ebenda S. 229.

ihren Begriff zurecht legen, wie es ihren Zwecken angemessen ist. Aber von den Atomen als von den gegebenen letzten, selbständigen Elementen der Wirklichkeit zu reden, vermag nur, wer, ohne über die Sache nachgedacht zu haben, sich von einer der Anschauung sich einschmeichelnden Analogie leiten läßt: wie eine Mauer aus Ziegelsteinen besteht, so besteht ein Ziegelstein wieder aus kleineren Ziegelsteinen, bis man zuletzt auf letzte Ziegelsteine kommt, die so klein sind, daß es sich nicht mehr der Mühe verlohnt, über ihre Natur sich den Kopf zu zerbrechen."[1])

**Atomismus und Wechselwirkung.** Zuletzt erweist Paulsen den Atomismus als Weltanschauung unhaltbar aus dem Begriff der Wechselwirkung. „Regelmäßige und spontane Zusammenstimmung der Veränderungen an verschiedenen Punkten der Wirklichkeit, das ist alles, was wir von Wechselwirkung wissen. Von Ausflüssen und Einflüssen, von Bändern und Verknüpfungen, von Nötigung und Zwang ist hier gar keine Rede."[2]) — „In dem Verhältnis von Ursache und Wirkung, so zeigt David Hume, findet die eindringendste Analysis gar nichts von Notwendigkeit, weder eine Notwendigkeit des Denkens, so daß etwa aus dem Begriff der Ursache die Wirkung logisch gefolgert werden könnte, noch einen Zwang, wodurch das wirkende Element dem leidenden eine Veränderung aufnötigte; es ist überhaupt kein Band, keine innere Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung nachweisbar, wodurch ihr Zusammenhang für das Denken notwendig gemacht würde. Alles was wir wissen, ist das regelmäßige Zusammen von Erscheinungen in der Zeit."[3])

„Lotze findet bei der Voraussetzung des Atomismus die Tatsache der Wechselwirkung schlechthin unbegreiflich und unkonstruierbar. Bestünde die Wirklichkeit, wie jene Theorie annimmt, wirklich aus einer Vielheit absolut selbständiger Substanzen, dann wäre die Tatsache des Zusammenstimmens ihrer Veränderungen schlechthin unbegreiflich. Ist jedes Atom, jedes Wirklichkeitselement ein Ding für sich, in seinem Dasein und Wesen völlig unabhängig, wie käme es dann dazu, mit seinem Verhalten nach anderen sich zu richten? Dann müßte man erwarten, daß ein jedes seinen eigenen Weg, unbekümmert um die übrigen, gehe."

„Oder wird es etwa durch die Naturgesetze genötigt? Aber diese sind ja nicht außer oder über den Dingen, sondern in ihnen, sind lediglich Ausdruck ihres tatsächlichen Verhaltens. Es nötigt sie wirklich gar nichts, anders zu sein und sich zu verhalten, als es in ihrer eigenen Natur liegt. . . Die Naturgesetze nötigen nicht die Dinge, sondern sind Ausdruck ihres spontanen Verhaltens. Sie erklären nicht warum die Dinge sich so verhalten, sondern sagen nur mit allgemeiner Formel, daß sie sich so verhalten. Sie sind nicht die Lösung des Rätsels, sondern sie selbst sind das Rätsel."[4])

## § 2. Der anthropomorphische Theismus.

**Seine Lehre.** Diese Auffassung behauptet, „gewisse Naturerscheinungen, im besonderen die organischen Bildungen, die aus physischen Ursachen zu erklären unmöglich sei, könnten als Erzeugnisse einer menschenähnlichen aber übermenschlichen, kosmischen Intelligenz erklärt werden, die diesen Wesen ursprünglich ihre Gestalt gegeben habe. Und, da diese Wesen mit der ganzen Naturordnung in unlösbarem Zusammenhang stünden, so müsse diese selbst als das Werk eben dieser Intelligenz angesehen werden. Soll der Beweis nicht bei der bloßen Verneinung der Möglichkeit einer physischen Erklärung stehen bleiben, will er eine positive Theorie der Wirklichkeit werden, so sind ihm zwei Aufgaben gestellt: 1. den Zweck darzulegen, den jene Intelligenz im Auge hatte; 2. zu zeigen, daß die

---

1) E. i. d. Ph., S. 231.
2) ebenda S. 233.
3) ebenda S. 235—36.
4) ebenda S. 237.

Natur ein angemessenes System von Mitteln zu seiner Erreichung ist. Was den Zweck angeht, so wollen wir uns zunächst an der Auskunft genügen lassen, auf die alle Teleologie immer hinauskommt: er bestehe in dem Wohl lebender Wesen; „Gott hat alles um der Lebendigen willen und diese zu ihrem Wohle erschaffen?" so formuliert S. Reimarus in seiner im 18. Jahrhundert hochangesehenen Naturphilosophie den Zweck der Dinge."[1])

**Unhaltbarkeit dieser Teleologie.** Wie steht es nun mit der Vermittelung? mit den angemessenen Mitteln zur Erreichung dieses Zweckes? Die Verschwendung von Lebenskeimen, die entweder gar keine Entwickelung erfahren oder erst nach halber Verkümmerung — anderseits die organischen, geographischen und kosmischen Dysteleologien erweisen die Natur als eine sehr wenig angemessene Veranstaltung zur Hervorbringung, Erhaltung und Entwickelung lebender Wesen.

Richten wir nun unsere Aufmerksamkeit auf den vorausgesetzten Zweck. „In der Tat wird keine menschliche Teleologie ihn wo anders suchen können, als in dem Dasein lebender Wesen; ohne Leben wäre die Welt uns absolut gleichgültig und unverständlich. Die Aufgabe der Absichtenteleologie wäre nun also zu zeigen, daß gerade diese Lebewelt, wie sie uns vorliegt, dem höchsten Zweck entspricht, das absolute Gut darstellt. Sie wird zu zeigen haben, daß alle die tausend Formen der Tiere und Pflanzen zur Verwirklichung des Wertmaximums, der besten Welt, erforderlich sind. Ist so etwas je geleistet, ist es auch nur versucht worden? . . . Oder ist die Bedeutung und der Wert jeder Form ohne weiteres einleuchtend, empfinden wir sie unmittelbar als eine Bereicherung der Wirklichkeit? — Offenbar ist das nicht der Fall;. . . ja, zahlreiche Formen des Lebens können wir nicht ohne Widerwillen und Grauen betrachten. . . Wie konnte ein Geist, von dessen technischer Intelligenz wir eine so große Vorstellung uns bilden müßten, auf das Dasein dieser Geschöpfe Wert legen? — Vielleicht wendet jemand ein: nicht darauf komme es an, daß wir imstande seien, jene Bildungen in ihrem Wert zu verstehen. . . . Die immanente Teleologie frage nicht nach dem Nutzen oder Wert einer Art für den Menschen, sondern betrachte jedes Geschöpf als Selbstzweck. Um seiner selbst willen seiend, sei sein Dasein gerechtfertigt, wenn es von ihm selber mit Befriedigung empfunden werde. . . . Es wäre wohl nicht schwer, die Tatsachen so darzustellen, daß daraus eher die Gleichgültigkeit des Urhebers gegen diesen Zweck zu vermuten wäre. Das Leben aller Tiere ist ein beständiger Kampf ums Dasein, d. h. um die Lebensbedingungen. Der Kampf endigt vermutlich für die große Mehrzahl mit dem Unterliegen, lange bevor die innere Lebensfähigkeit erschöpft ist."[2])

„Wie steht es mit dem Zweck und seiner Erreichung in dem Gebiet der Wirklichkeit, wo wir am deutlichsten sehen und am sichersten urteilen, in der Menschenwelt? Ist etwa die Geschichtsteleologie in der Lösung der Aufgabe glücklicher gewesen als die Naturteleologie? . . . Eine teleologische Geschichtsphilosophie müßte auch zuerst den Zweck des geschichtlichen Lebens darlegen und sodann zeigen, daß der Gang der Geschichte der gerade Weg zu diesem Ziel ist. Auf die Frage nach dem Ziel erhalten wir allgemeine Formeln zur Antwort von der Art: Zweck der Geschichte sei die volle Entwicklung der Idee der Menschheit oder der Humanität, die Entfaltung aller ihrer Kräfte und Anlagen in einer mannigfaltigen und harmonischen Bildung, oder die Hineinbildung der Vernunft in die Natur, oder ein Leben voll Tugend, Weisheit, Liebe und Glück, kurz, der Himmel auf Erden."[3]) Bisher ist die konkrete Ausführung eines solchen Lebens eine ungelöste Aufgabe. Fast alle Ereignisse von Bedeutung finden in der Geschichte entgegengesetzte Beurteilung: die Reformation ist von den Protestanten als Rettung, von den Katholiken als Unglück angesehen. Die Geschichte wird fast immer von den Ueber-

---

[1]) E. i. d. Ph., S. 184.
[2]) ebenda S. 188—90.
[3]) ebenda S. 191—92.

lebenden und Siegern geschrieben: die Toten und die Besiegten würden die Dinge anders darstellen.

Noch deutlicher wird die Unmöglichkeit teleologischer Konstruktion der Geschicke im Einzelleben. Fast alle Gläubigen — besonders die Erfolgreichen — sprechen von Fügungen der Vorsehung: aber geht man an die nähere Analyse des Lebens, so wird alles dunkel. — So manches Leben scheitert überhaupt an widrigen Verhältnissen. Die beiden verbreitetsten Religionen, Christentum und Buddhismus, „verheißen nicht Glückseligkeit, sondern Erlösung vom Uebel, nicht durch Kultur und Befriedigung aller Bedürfnisse, sondern durch Erlösung von der Begierde, durch Erlösung vom Willen zum Leben, vom Streben nach irdischen Gütern, Reichtum, Ehre, Wollust. Ihr Urteil über den Lustwert des menschlichen Lebens ist einstimmig: Leben ist Leiden; Sünde und Elend sind der Inhalt des Lebens des natürlichen Menschen."[1])

„Ziehen wir die Summe. Weder die Natur- noch die Geschichtsteleologie hat den Wert einer wissenschaftlichen Theorie; hierüber kann seit der Aufhebung der geo- und anthropozentrischen Weltanschauung sich keine ernsthafte Philosophie mehr einer Täuschung hingeben. Alle Beweise, die den Verstand nötigen wollen, in der Weltordnung die Wirkung eines nach uns faßbaren Absichten tätigen Geistes anzuerkennen, bleiben unendlich weit hinter der Aufgabe einer wissenschaftlichen Beweisführung zurück."

„Den Wert einer befriedigenden Erklärung oder auch nur brauchbaren Hypothese für die Naturwissenschaft hat die teleologische Weltanschauung nie gehabt. Eine Erscheinung im Sinne der Naturwissenschaft erklären, heißt, sie als naturgesetzmäßige Wirkung bekannter Kräfte aufzeigen. Nun ist Intelligenz allerdings ein bekanntes Agens, nämlich in der Gestalt, in der sie in Menschen und Tieren auftritt. Dagegen ist sie als kosmisches Agens keineswegs bekannt. . . Eine solche zu einmaliger Wirkung angenommene Kraft, von deren Natur und Wirkungsweise im übrigen nichts bekannt ist, das ist eine vis occulta im eigentlichsten Sinne. . . Der Naturforscher könnte hinzufügen: ihr sagt blinde Naturkräfte können kein lebendes Wesen bilden; aber ich sehe ja täglich, daß sie es tun. (Das Samenkorn bringt den Halm — die Henne das Ei, das Ei das Küchlein hervor). Ich kann zwar nicht alle Kräfte und Wirkungen, die dabei beteiligt sind, im einzelnen darlegen; aber soviel meine ich doch zu sehen, daß dabei keine Ueberlegung und keine geistige Wirksamkeit stattfindet, weder bei der Bildung des Samenkorns oder des Eis und des Keims, noch beim Brüten und Wachsen. Können jetzt blinde Kräfte gegebenen Stoff in lebendigen Samen umwandeln und aus ihm wieder ein lebendiges Wesen hervorgehen lassen, warum nicht ursprünglich?"[2])

**Darwinsche Entwickelung.** „Eine neue Epoche in der Behandlung des Problems beginnt mit dem Durchdringen der neuen biologischen Anschauung in unserer Zeit; die Entwicklungstheorie eröffnet einen Ausweg aus jenem Dilemma. Sie gibt der natürlichen oder spontanen Entstehung der Lebewesen eine Gestalt, in der sie vorstellbar wird. Sie nimmt bekanntlich an, daß die Tiere und Pflanzen nicht in der Gestalt, in der wir sie jetzt sehen, eines Tages plötzlich fertig aus unorganischer Materie hervorgingen, sondern betrachtet sie als die Ergebnisse eines langen Bildungsprozesses. Nicht nur die Individuen, auch die Arten haben Entwickelung; aus einer oder aus wenigen Urformen einfachster Struktur sind, unter dem Zusammenwirken äußerer und innerer Ursachen, allmählich die mannigfachen und komplizierten Bildungen entstanden. Insofern diese Ansicht eine lange Reihe von Tatsachen beizubringen vermag, die auf sie hinweisen, ist sie die erste Hypothese, die den formellen Anforderungen an eine wissenschaftliche Erklärung entspricht. Die frühere Auskunft, welche die Arten der Tiere und Pflanzen durch eine von außen formende Intelligenz ursprünglich hervor-

---

[1]) E i. d. Ph., S. 197.
[2]) ebenda S. 198—99.

gebracht werden ließ, ist damit als naturhistorische Theorie endgültig beseitigt, beseitigt, nicht durch Widerlegung, sondern wie jede überlebte Theorie beseitigt wird: durch das Dasein der rechtmäßigen Nachfolgerin, der besseren Theorie."[1])

„Ist damit das Problem der Entstehung zweckmäßiger Bildungen ohne das Eingreifen einer die Dinge von außen nach Vorstellungen gestaltenden Intelligenz aufgelöst? Ich meine, man darf es in bestimmtem Sinne sagen. Wenigstens ist damit eine Vorstellungsweise gegeben, wonach der Vorgang der natürlichen Entstehung der Lebensformen aus einfachsten Anfängen des Lebens denkbar wird; und zugleich sind damit Prinzipien der Nachforschung über den wirklichen Hergang dieses Prozesses an die Hand gegeben. Anderseits werden wir uns freilich hüten, denen recht zu geben, die da glauben, daß nunmehr alle Rätsel gelöst und die Lebenserscheinungen ohne Rest auf mechanische Ursachen zurückgeführt seien. Hiervon sind wir offenbar noch unendlich weit entfernt. Nicht nur liegt die erste Entstehung des Lebendigen durchaus jenseits der Erklärungsprinzipien der Darwinschen Theorie. — Wie körperliche Systeme mit der Tendenz, beim beständigen Wechsel der Materie die Form zu erhalten, ursprünglich auf Erden entstanden sind, wenn sie überhaupt entstanden sind, was die Materie bestimmt hat, aus der Form des stabilen Gleichgewichtes in den anorganischen Verbindungen in jene seltsame neue Verfassung überzugehen, darüber ergibt sich von hieraus nicht einmal eine Vermutung — sondern auch die Entstehung aller Lebensformen, mit ihrer unendlich abweichenden inneren und äußeren Organbildung bietet der Forschung unermeßliche und wohl niemals ohne Rest aufgehende Probleme."[2])

Eine Entwickelung, ähnlich der organischen herrscht in der geistig-geschichtlichen Welt: in Sprache, Sittlichkeit, Recht, Staat und Wissenschaft.

**„Und nun die Summe:** Das absichtliche Machen, das Anfertigen nach Plänen spielt auch in der geistig-geschichtlichen Welt keine sogar große Rolle. Dasselbe Bildungsgesetz zeigt sich wie in der leiblichen so in der geistigen Welt als herrschend; nicht durch vordenkenden Verstand, sondern spontane Entfaltung aus keimhaften Anfängen entstehen die organischen Bildungen in der Natur wie in der Geschichte. Wachsen, nicht machen, ist die Grundkategorie der Wirklichkeit; auch die Werke des Menschengeistes zeigen im großen die Form des absichtslosen Werdens: das nach Absichten machen ist nur eine kleine Nebenform des Werdens . . . ." „Die Auffassung der natürlichen und geschichtlichen Wirklichkeit, die in der Annahme einer baumeisterlichen Intelligenz, von der nach einer uns faßbaren Absicht das Ganze planmäßig zusammengefügt sei, ihren Abschluß fand, ist durch eine jüngere Auffassung, die entwickelungsgeschichtliche, an allen Punkten verdrängt. Und es wäre eine bloße Selbsttäuschung, wenn man annehmen wollte, es könne nach dem Wegfall der Voraussetzungen an jener Ansicht dennoch festgehalten werden."[3])

## § 3. Der Pantheismus.

**Pantheismus als Folgerung der bisherigen Gedanken.** Der anthropomorphische Theismus ist wissenschaftlich nicht zu begründen. Der Atomismus hat unlösbare innere Schwierigkeiten und weiß die Tatsache der Wechselwirkung nicht zu erklären. „Wechselwirkung und Naturgesetzmäßigkeit weisen darauf hin, daß die Elemente des Weltlaufes sich nicht so fremd und fern sind, als der Atomismus annimmt. Verständlich wird die universelle Rücksichtnahme aller auf alle im Grunde nur dann, wenn wir annehmen, sie alle sind Glieder eines einheitlichen Wesens, einer einzigen Substanz. Im organischen Körper kommen keine isolierten Veränderungen vor, jede Veränderung an einem Punkt fordert

---

1) E. i. d. Ph., S. 200.
2) ebenda S. 205.
3) ebenda S. 227—28.

korrespondierende Veränderungen aller übrigen Teile. So ist auch die Welt ein einheitliches System, das nirgends isolierte Vorgänge zuläßt, jeder steht in Beziehung zu allen übrigen, ist die an diesem Punkt geforderte Teilveränderung zur Gesamtveränderung des Ganzen. Nennen wir das Ganze, das All-Eine, mit Spinoza Gott, indem die Bewegung an jedem Punkt seines Wesens mit der aller übrigen zusammen stimmt zur einheitlichen Gesamtbewegung.

Dürfen wir nun diese Betrachtung mit dem Ergebnis unserer ontologischen Erörterung, nach der alle Vorgänge in der Körperwelt ebensoviele Hinweise auf innere Vorgänge sind, verknüpfend, in der Einheit aller kosmischen Bewegungen durch Wechselwirkung eine Spiegelung der inneren Zusammenstimmung des einheitlichen Innenlebens eines geistigen All-Einen erblicken? Wir hätten dann die Anschauung, welche mit dem Namen Pantheismus bezeichnet wird; man kann sie auch Monotheismus im strengen Sinne des Wortes nennen: Gott allein ist; alles, was ist, ist durch Gott und in Gott."[1]) So ergibt sich der Pantheismus für Paulsen zunächst als Folgerung der bisherigen Darlegungen gegen Atomismus und anthropomorphischen Theismus.

**Weiterhin sucht Paulsen den Pantheismus darzutun aus der teleologischen Weltauschauung.** „Die Ablehnung des anthropomorphischen Theismus und seiner Erklärung des Naturlaufs aus Absichten einer den Dingen äußerlichen Intelligenz ist nicht gleichbedeutend mit der Ablehnung einer teleologischen Weltanschauung. Wir nehmen diese Betrachtung hier auf, um zu zeigen, daß eine teleologische Betrachtung der organischen Welt unvermeidlich ist, und daß sie sich von hier aus notwendig über die Gesamtheit der Dinge ausbreitet, ohne daß dabei dem kausalen Zusammenhang Eintrag geschieht."

„Worauf beruht es, daß wir eine Reihe von Vorgängen teleologisch betrachten, d. h. als durch Zweckursachen bedingt ansehen? Augenscheinlich darauf, daß sie sich uns, wie der Name sagt, als auf ein Ziel (τελος) gerichtet darstellt, d. h. daß die Wirkung des Vorgangs sich als ein zweckdienlicher Erfolg für das Wesen, dessen Betätigung er ist, von uns angesehen wird. Der Begriff der Zweckursache ist zunächst für das Gebiet der menschlichen Willensbetätigung gebildet; die menschliche Arbeit ist der vollkommenste Typus der Zwecktätigkeit. Hier ist das Wollen eines vorgestellten Erfolgs der Punkt, von dem die teleologisch bestimmte Reihe von Vorgängen ausgeht, um durch das Ausdenken von Mitteln, dann die Ausführung der ausgedachten Vermittlung endlich beim Ausgangspunkt wieder anzulangen, nur daß das zuerst gewollte Ziel nun ein verwirklichtes Ziel ist. Wesentlich ist dabei: am Anfang ein Wille, der auf das Ziel gerichtet ist, in der Mitte eine Tätigkeit, die zum Ziel führt, am Ende ein Wille, der das erreichte Ziel mit Befriedigung empfindet. In dem Fall menschlicher Arbeitsleistung tritt zu dem Willen die Vorstellung im Dienst des Willens hinzu: sie stellt ihm das Ziel und zugleich die Vermittlung vor und leitet zugleich die ausführende Tätigkeit. Doch ist die Vorstellung nicht eine wesentliche Bedingung der Zwecktätigkeit, wesentlich ist nur der Wille. Alle instinktiven Verrichtungen des psycho-physischen Systems, das Atmen, das Saugen, das Kauen und Schlingen u. s. f. sind Zwecktätigkeiten; sie werden durch den Willen, durch ein gefühltes Bedürfnis eingeleitet und ein Wille wird durch sie befriedigt; aber eine Vorstellung von dem Ziel und den Mitteln findet dabei nicht statt. Von einem geistvollen Naturforscher ist für diesen Begriff der Zwecktätigkeit ohne die Form der vorgestellten Absicht die Bezeichnung Zielstrebigkeit gebildet worden. Zu bemerken ist noch, daß der teleologische Zusammenhang den kausalen nicht ausschließt, sondern voraussetzt: derselbe Vorgang, den wir als zielstrebigen ansehen, ist auch kausal zu konstruieren. Seine Ursachen sind: ein so und so innerlich bestimmtes, wollendes Wesen und ein solcher als Motiv wirkender Reiz."[2])

---

[1]) E. i. d. Ph., S. 238—39.
[2]) ebenda S. 239—40.

„*In jedem Erzeugnis geistiger Tätigkeit haben wir dasselbe Zusammen von ursächlicher und teleologischer Beziehung der Elemente.* In einer Rede, einer Beweisführung, einer Dichtung, ist jeder Teil ein zum Ganzen, zur Ausführung der Idee Notwendiges, ist an seinem Ort ein ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον; zugleich ist er ein durch associative Verbindung Verursachtes. Kausale Bedingtheit und innere, ästhetische, logische Notwendigkeit gehen zusammen. Durchläuft man die Reihe von vorne, so sieht man wie jedes Element jedes Nachfolgende herbeiführt. Durchläuft man sie in umgekehrter Reihenfolge, vom Ende her, so sieht man, wie der Ausgang alles Vorangehende bis zum Anfange beherrscht: das Demonstrandum beherrscht den ganzen Gang der Argumentation, der Ausgang des Dramas wirkt schon auf die Exposition. So ist das Letzte zugleich das Erste, von dem die Bewegung anhebt, das τέλος ist mit Aristoteles, zugleich das ὅθεν ἡ κίνησις; von ihm angezogen, streckt sich alles ihm entgegen. Nicht durch Stoß von hinten, sondern durch spontanes Streben zum Ziel kommt im geistigen Leben die Bewegung zu stande; das Ziel aber ist nicht das äußerliche Ende, sondern das verwirklichte Ganze, die vollendete Einheit der Dichtung, der Beweisführung, der Rede, ist die Entelechie des Aristoteles.“[1])

„*Wie steht es nun mit dem Verhältnis der Kausalität und Finalität in der physischen Welt?* .. Es gibt ein Gebiet, wo jedermann, solange er sich unbefangen dem Eindruck der Wirklichkeit überläßt, die Frage bejaht. Es ist das Gebiet der Lebensvorgänge. Sie sind an jedem Punkt durch naturgesetzmäßige Wechselwirkung der Teile des Systems untereinander und mit der umgebenden Außenwelt bestimmt; aber zugleich erscheinen sie als zielstrebig; jeder dieser Vorgänge fügt sich regelmäßig Reihen ein, deren Endergebnis die Erhaltung des Systems, die Erhaltung des Lebens ist. Die unbefangene Betrachtung sieht nun in dem Leben das Ziel und setzt zu ihm die Organisation und die Funktion des Systems als Mittel in Beziehung: die Jagdbewegungen, die Ergreifung der Beute, ihre Verzehrung und Verdauung sind Ursache der Lebenserhaltung, aber zugleich ist das Leben Ziel und jene Funktionen Mittel zum Ziel. Und sind es die Funktionen, so sind es auch die Organe; ist das Sehen um des Lebens willen, so sind auch die Augen um des Sehens willen, und hierzu sind sie dann wohl auch im Fötalleben gebildet.“[2])

„Gilt beim Menschen, daß alle Lebensbetätigungen als teleologisch bedingt anzusehen sind, weil und sofern sie einem Willen entsprechen, auch ohne daß das Ziel und die Vermittlung ganz in die Vorstellung fällt, so *wird dasselbe auch in der Tierwelt gelten.* Und sind die Tätigkeiten zielstrebig, die auf die Erhaltung des Eigenlebens gerichtet sind, so werden es die nicht minder sein, die auf die Erhaltung der Gattung als ihr objektives Ziel gerichtet sind, das Nestbauen und Eierlegen und Brüten und Hegen der Brut, und was noch dazu gehört. Und ist das der Fall, so wird man auch die Entwicklung und Organbildung nicht anders ansehen können. . . Es ist unmöglich, die menschlichen Tätigkeiten für zielstrebig anzusehen, ohne dasselbe auch für die tierischen zuzulassen; und wieder ist es unmöglich, es für die sogenannten willkürlichen Tätigkeiten zuzulassen, *ohne es auch für die vegetativen Prozesse anzunehmen*, die ja nicht bloß die wesentliche Voraussetzung jener sind, sondern auch nirgends rein von ihnen abgetrennt werden können; beide Formen der Lebensprozesse laufen ja überall in einander. Und wieder, läßt man die teleologische Betrachtung *für die vegetativen Vorgänge in der Tierwelt zu, so kann man sie der Pflanzenwelt nicht fernhalten*; es sind ja dieselben Vorgänge. — Ist man aber so weit gegangen, so wird es schwer sein, hier stehen zu bleiben. Die lebenden Wesen sind ja nicht von außen in diese Welt hineingeschneit, sondern sie sind ihr legitimes Erzeugnis; sie sind aus den Elementen gebildet, die den Körper der Erde ausmachen; sie sind entstanden unter dem Einfluß der kosmisch-tellurischen Gesamtlage . . . *So dehnt sich die*

---

[1]) E. i. d. Ph., S. 241—42

[2]) ebenda S. 244—45.

Zielstrebigkeit, wenn man sie einmal an einem Punkte zugelassen hat, über die ganze Natur aus."[1])

„Aber wendet nun unser zweckscheuer Naturphilosoph ein, außerhalb der organischen Welt fehlt ja das Prinzip, ohne das von einem Zweck überhaupt nicht die Rede sein kann, hier gibt es ja kein Innenleben, keinen Willen. Damit wären wir denn am eigentlichen Ursprung des Widerstandes gegen die teleologische Naturansicht: es ist die materialisttische Auffassung, die in der Natur nichts sieht als eine Anhäufung toter, nach Gesetzen mechanisch bewegter Atome . . . Eine Rettung ist, soviel ich sehe, nur auf einem Wege erreichbar: man muß die Voraussetzung aufgeben, daß die Natur aus totem Stoff besteht, man muß sich auf den Boden der oben entwickelten ontologischen Theorie des Parallelismus stellen: alle Dinge sind psycho-physischer Natur, so weit die physische Welt reicht, so weit reicht auch die Innenwelt, reicht die Willenswelt. Dann kann man sagen: in der physischen Welt herrscht, eigentlich gesprochen, nur physikalische Kausalität, aber in der begleitenden Innenwelt herrscht überall zugleich Finalität."[2])

„Wille, so glaubten wir mit Schopenhauer sagen zu dürfen, ist das, was in allen physischen Vorgängen zur Erscheinung kommt, in den Lebensprozessen der Tiere und der Pflanzen, aber auch in den Bewegungen der unorganischen Körper, nicht ein Wille, wie unser von Vorstellung durchleuchteter Wille, aber doch Wille in einem allgemeinsten Sinn, so daß blinder Trieb und vorstellungsloses Streben mit darunter begriffen sind. Ist das eine zulässige Vorstellung, so müßte allen Naturvorgängen, sofern sie Erscheinung eines Willens sind, auch die Eigentümlichkeit eines Willens, die Zielstrebigkeit, eigen sein. Und sofern die Willenseinheiten niederer Ordnung zusammengefaßt sind zu höherer und zuletzt zu einer höchsten und letzten Willenseinheit, so würde die ganze Natur als Erscheinung eines einheitlichen und auf ein einheitliches Ziel gerichteten Willen anzusehen sein. Die Zielstrebigkeit der Natur in den Lebewesen wäre dann nur ein Fall der allgemeinen Zielstrebigkeit des Universums. Nennen wir diesen allgemeinen Willen Gottes Willen, und seine zielstrebige Entwicklung Gottes Leben, so könnten wir sagen: Gottes Leben ist der Ort aller Zwecke, in ihm ist jedes Wirklichkeitsmoment mit sinnvoller Notwendigkeit gesetzt, seine Selbstverwirklichung oder Entelechie ist Grund und Ziel aller Dinge. Die Naturgesetze sind die allgemeinen Erscheinungsformen des göttlichen Willens, der Naturlauf mit seiner kausalen Gesetzmäßigkeit die Darstellung des inneren teleologischen Zusammenhangs aller Momente in der göttlichen Wesensentwickelung für unsere sinnliche Erkenntnis."[3])

„**Was das Verhältnis des Einzelgeistes zum All-Geist anlangt,** so würden wir es irgendwie zu fassen versuchen müssen nach dem Schema des Verhältnisses, in dem zum Einzelgeiste seine einzelnen Momente stehen. Wie hier die einzelnen Gefühle, Bestrebungen, Gedanken dem größeren Zusammenhang des Ganzen eingegliedert sind, so wäre wieder das ganze Seelenleben als eingegliedert in den allumfassenden Zusammenhang des Lebens Gottes anzusehen, eingegliedert vielleicht durch eine lange Kette von Mittelgliedern. Damit wäre ihm seine Selbständigkeit, natürlich eine relative, nicht genommen. Wie der einzelne Trieb oder Affekt, die einzelne Gedankenreihe oder Vorstellungsgruppe in unserem Seelenleben eine gewisse Selbständigkeit hat und doch dabei dem Ganzen angehört und zum Ganzen wirkt, so würde ein ganzes Seelenleben mit einer dem reicheren Inhalt entsprechenden größeren Selbständigkeit dem weiteren Zusammenhang eingefügt sein. Die Gliederung des Körperlichen wäre die Darstellung dieses Verhältnisses in der Erscheinungswelt:

---

[1]) E. i. d. Ph., S. 247—48.
[2]) ebenda S. 249—50.
[3]) ebenda S. 251—52.

die organische Zelle ein relativ selbständiges Glied eines Leibes, der selbst wieder als ein abhängiges und doch zugleich selbständiges Glied zunächst dem Leben der Gattung, mit ihr dem Leben der Erde angehört und mit diesem wieder weiteren Zusammenhängen angegliedert ist. Daß wir kein unmittelbares Bewußtsein von dieser Eingliederung unseres Seelenlebens in den größeren Zusammenhang haben, beweist nichts gegen sein Stattfinden; das Ganze übersieht den Teil, der Teil aber nicht das Ganze."

**Pantheismus und das Böse.** „Was das Bedenken anlangt, daß bei dieser Auffassung auch das Falsche, Verkehrte und Böse dem Zusammenhang des göttlichen Lebens eingefügt wäre, so bemerke ich hier nur, daß dieser Schwierigkeit bisher noch kein Versuch der Konstruktion der Wirklichkeit Herr geworden ist. Ich komme darauf zurück, weise aber noch darauf hin, daß wir das Schema für die Konstruktion auch hier dem eigenen Innenleben entnehmen könnten: es geschieht wohl, daß uns ein Irrtum, ein falsches Bestreben lange nachgeht, bis es dem Seelenleben gelingt, seiner Herr zu werden und auszustoßen, nicht ohne daß wir nun dadurch an Erfahrung und Kraft gewonnen hätten. Was wäre ein Denker, der nicht durch die Irrtümer der Zeit gegangen wäre? Ja, es geschieht auch, daß in unserem Innern ein dauernder Widerstreit entgegengesetzter Bestrebungen und Antriebe, einander widerstrebender Gedanken und Gefühle sich findet, ohne daß wir die Disharmonie aufzulösen vermögend sind; ist doch der Gegensatz von „Geist und Fleisch" eine der allgemeinsten und tiefsten Erfahrungen des Menschengeschlechts. So mögen wir denken, daß es auch in Gottes Leben an inneren Gegensätzen nicht fehlt, nur daß hier zuletzt alle Gegensätze und alle Disharmonien der Wirklichkeit in eine große Harmonie aufgelöst sind, eine Harmonie, die freilich in keines Menschen Ohr gekommen ist."

**Pantheismus und Unsterblichkeit.** „Endlich hätten wir in dem Behalten des Vergangenen in der Erinnerung das Schema für die dauernde Angehörigkeit der Einzelseele zum Gesamtgeist. Unsterblichkeit in dem Sinn der Ewigkeit ist ja unzweifelhaft eine notwendige Vorstellung; daß ein Seelenleben absolut vergehe, ist auf jede Weise undenkbar. Ein Vorgang kann ja nicht dadurch unwirklich werden, daß er in die Vergangenheit übergeht. Wäre das der Fall, wäre das Vergangene schlechthin und in jedem Sinne unwirklich, ebenso unwirklich wie das, was nie war, so gäbe es offenbar überhaupt keine Wirklichkeit; denn in der Gegenwart kann sie nicht sein, diese ist ein ausdehnungsloser Zeitpunkt. Wie ist nun mein Seelenleben, das der Vergangenheit angehört? Wir sagen: es ist in der Erinnerung, und dadurch hat es gleichsam an dem weiteren Werden fortdauernd teil, dadurch bleibt ihm auch die Beziehung zur Gegenwart. Fände nun ein ähnliches Verhältnis zwischen dem Einzelleben und dem Gesamtgeist statt, dann hätten wir darin ein dauerndes Dasein und Wirken des Einzellebens auch nach dem Abschluß durch den Tod. Es bliebe als ein unverlierbares Element des göttlichen Lebens und Bewußtseins. Und nichts hinderte zu denken, daß ihm auch relative Selbständigkeit und Bewußtseinseinheit innerhalb des Ganzen bliebe."[1])

**Pantheismus und Persönlichkeit Gottes.** „Ist es unmöglich, Gott die Gestalt menschlichen Seelenlebens beizulegen, so wird es auch nicht möglich sein, ihm Persönlichkeit in der Bedeutung des Wortes, in der wir es von Menschen brauchen, beizulegen. Nur wenn wir dem Begriff alle menschliche Beschränktheit nehmen, verliert die Sache etwas von ihrer Anstößigkeit; aber wir nehmen ihm damit zugleich allen Inhalt, alle Bestimmtheit. . . . Um aber jene Besorgnis (es gehe Gott etwas an Würde verloren, wenn ihm das Prädikat eines persönlichen Wesens vorenthalten werde) ein Ende zu machen, könnte der Pantheismus Gott ein überpersönliches Wesen nennen, nicht um sein Wesen dadurch zu bestimmen, sondern um anzudeuten, daß er Gottes Wesen in der Richtung der Steigerung, nicht der Minderung menschlich-geistigen Lebens suche. Und er könnte hinzufügen: in diesem Sinne nehme er keinen Anstoß daran, wenn jemand Gott ein persönliches Wesen nennen wolle. Da menschlich-geistiges Leben das Höchste und Bedeutendste ist, was wir kennen, so können

---

1) E. i. d. Ph., S. 265—67.

wir auch Gott, wenn wir von ihm eine Vorstellung uns machen wollen, nur durch menschliches Wesen in höchster Steigerung vorstellen."[1])

**Transzendenz und Immanenz Gottes.** „Die üblichen Begriffe, mit denen über Theismus und Pantheismus gestritten wird, sind die Begriffe Transzendenz und Immanenz; der Theismus lehre die Transzendenz, der Pantheismus die Immanenz Gottes in der Welt. Um die oben dargelegte Ansicht noch mit diesen Begriffen zu bezeichnen, so würde ich sagen: Immanenz und Transzendenz sind nicht sich ausschließende Gegensätze. Der Theismus kann die Immanenz Gottes in der Welt nicht ausschließen; ist Gott Schöpfer und Erhalter aller Dinge, so ist seine Kraft in den Dingen, die ihnen in jedem Augenblick die Wirklichkeit gibt. Anderseits schließt der philosophische Pantheismus die Transzendenz nicht aus, Gott und Natur fallen nicht schlechthin zusammen. Das gilt nach seiten der Quantität; die Welt, von der wir Wissen haben, ist endlich, ist ein Tropfen im Meer der Wirklichkeit, Gott oder das All-Eine ist unendlich; die Welt geht in ihm auf, aber er nicht in ihr. Das gilt auch nach seiten der Qualität: das Wesen der Dinge, wie es uns sich darstellt, kann Gott nicht überhaupt fremd sein; aber Gottes Wesenheit selber ist unendlich, sie wird nicht erschöpft durch die Bestimmung des Wirklichen, die wir sehen, durch Körper und Geist, durch Ausdehnung und Denken, oder wie wir die allgemeinsten Qualitäten der Wirklichkeiten nennen wollen. Also Gott ist transzendent, sofern sein unendliches Wesen die uns gegebene Wirklichkeit unendlich übersteigt. Es ist Abgötterei, Gottes Wesen in der uns umgebenden Natur und dem Wesen der Kreatur aufgehen zu lassen. Solcher Abgötterei ist übrigens der philosophische Pantheismus in der Regel ferner als der Theismus, der, indem er das Wesen Gottes durch Prädikamente des menschlichen Wesens begrifflich bestimmt, nicht selten zu einer falschen Immanenz eine bedenkliche Neigung zeigt."[2])

**Pantheismus und Entstehung des Bösen.** „Der Pantheismus verwischt den Unterschied von Gut und Böse, er setzt alles Wirkliche als göttlich, als Manifestation des All-Einen, und damit vernichtet er den Gottesbegriff." Dieser Einwurf findet in folgenden Sätzen seine Erledigung: „Das ist ein Mißverständnis; auf keine Weise wird uns durch die pantheistische Weltvorstellung zugemutet, alles was ist und geschieht, für vollkommen und göttlich zu halten und zu verehren. Allerdings setzt sie voraus, daß nichts Wirkliches Gott überhaupt fremd sei; aber Gottes Wesen selbst bleibt transzendent. Alles Vergängliche, so können wir mit Goethe sagen, ist ein Gleichnis; aber nicht jedes Gleichnis ist dir faßbar: darum wählst du aus, was du fassest, und erblickst darin eine Offenbarung göttlichen Wesens; anderes lässest du auf sich beruhen . . . Natürlich ist das Willkür. Wer nicht so fühlt, dem kannst du es nicht beweisen . . . Der Theismus hat in diesem Stück vor dem Pantheismus gar keinen Vorteil voraus . . . Ob man im freien Willen eines Menschen oder eines gefallenen Engels die erste Ursache des Uebels und des Bösen sucht, der Verstand wird immer einen Schritt weiter gehen und nach der Ursache dieser ersten Ursache fragen; und hat der Mensch oder der Engel eine Ursache der Existenz, so wird er auch die Ursache seiner Natur dort suchen."[3])

---

1) E. i. d. Ph., S. 278—79.
2) ebenda S. 281—82.
3) ebenda S. 287—90.

## 2. Kapitel.

## Kritik der kosmologischen Auffassungen Paulsens.

### § 1. Atomismus und anthropomorphischer Theismus unter Paulsens Kritik.

**Widerlegung a) des Atomismus.** In der Abhandlung über das kosmologische Problem führt Paulsen drei Lösungen an: den Atomismus, den anthropomorphischen Theismus, und endlich den Pantheismus. Dir kirchliche Schöpfungslehre sei vom Pantheismus begrifflich nicht zu trennen. Er selbst entscheidet sich für den Pantheismus.

Der Atomismus ist nicht haltbar. Denn das Atom ist das Letzte in der chemischen Analyse: unlogisch ist es, es als schlechthin Letztes hinstellen zu wollen. Aus der zufälligen Verbindung der Atome läßt sich die Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur nicht erklären. Dabei leidet die Lehre an inneren, unlösbaren Schwierigkeiten. Ein letztes Argument, aus dem Atomismus lasse sich die allgemeine Wechselwirkung zwischen den einzelnen Beständen des Weltalls nicht verstehen, leitet bereits positiv zum Pantheismus über. Wenn es einerseits den Atomismus widerlegt, so findet Paulsen in der Wechselwirkung, wie er sie faßt, eine Hindeutung auf den Pantheismus.

**b) des anthropomorphischen Theismus.** Aehnliches Verfahren beim anthropomorphischen Theismus. Neben dem rationalen Faktor, der baumeisterlichen Intelligenz, steht nach dieser Lehre die Materie, die die Einwirkung jener Intelligenz aufnimmt. Es bleibt jedoch die Frage ungelöst, wie und wo die baumeisterliche Intelligenz ihre Beeinflussung und Gestaltung der Materie ausgeführt habe, wie sie ihr Ordnung und Zweckmäßigkeit eingebildet habe. Der teleologische Beweis, der den Zweck der baumeisterlichen Intelligenz aufzeigen, und die Einzeldinge als Vermittelung für die Erreichung dieses Zieles dartun müsse, ist vergebens versucht worden. Außerdem zeigt die Entwicklungslehre, daß auf dem Gebiete der Natur wie des geistig-geschichtlichen Lebens nicht ein Machen nach Absichten, sondern ein spontanes Wachstum herrscht. Dieses spontane Wachstum und anderseits die Zielstrebigkeit in der Natur wie in der Geisteswelt weisen Paulsen wiederum hin auf den Pantheismus.

**Kritik der Paulsenschen Widerlegungen.** So sind Widerlegung der beiden ersten Lehren und Beweisführung für den Pantheismus mit einander verwoben. Die Kritik erkennt die Unhaltbarkeit des Atomismus als Weltanschauung auf Grund der Paulsenschen Beweisführung an. Der Begriff der Wechselwirkung ist allerdings von Paulsen falsch gegeben. Die anderen Beweise gegen den Atomismus genügen jedoch zu seiner Widerlegung. Die Kritik hat nun zuerst den Begriff der Wechsel-

wirkung festzustellen und ferner zu zeigen, daß aus ihm nicht der Pantheismus folgt.

Der anthropomorphische Theismus ist ebensowenig haltbar. Die Schwierigkeit, wie die Intelligenz Macht gewinne über eine von ihr vorgefundene — unerschaffene — Materie ist nicht zu lösen. Die anderen beiden Versuche gegen diese Theorie aber schlagen nicht durch. Die Entwicklungstheorie mit ihrem spontanen Wachstume schließt nicht aus, daß dieses Wachstum von einer Intelligenz begründet und geleitet sei: vorausgesetzt, daß diese Intelligenz genügend Macht hat über den Stoff. Wenn die Vertreter dieser Theorie nicht genau den Zweck dieser Intelligenz anzugeben vermögen, und ferner die Wirklichkeit nicht als angemessene Vermittlung zur Erreichung dieses Zweckes darzutun wissen, so haben sie eine unternommene Aufgabe nicht gelöst. Aber die allgemeine Teleologie, die Paulsen nachher selbst zugibt, beweist, daß bei der Gestaltung des Weltalls Intelligenz gewaltet hat. Nach diesen kurzen Bemerkungen über Atomismus und anthropomorphischen Theismus kommen wir zum Paulsenschen Pantheismus.

## § 2. Wechselwirkung und Pantheismus.

**Die Frage.** Ein Strom des Werdens und Vergehens durchflutet ständig das All. Das Werden des Einen ist das Vergehen des Anderen. Die einzelnen Wellen dieses Stromes zeigen sich uns in den substantiellen und accidentellen Veränderungen verschiedenster Art. Lebewesen gewinnen neu ihr Dasein, wie der Mensch, der in dieser Stunde geboren ward. Gesunde werden krank. Unvollkommenes der verschiedenen Ordnungen entwickelt sich zur volleren Form. Das Werden, wie es in den verschiedenen Formen der Veränderungen von der oberflächlichsten bis zur tiefgreifendsten Art sich darstellt, ist eine unleugbare Tatsache. Das Gewordene pflegen wir als Wirkung zu bezeichnen. Nach der Art der verschiedenen Veränderungen gibt es darum verschiedene Wirkungen: substantieller oder auch accidenteller Art. Den Wirkungen stellt die naive Ueberzeugung die Ursachen gegenüber, als etwas, das mit den Wirkungen selbstverständlich gegeben ist. Ursache und Wirkung entsprechen nach der naiven Ueberzeugung einander sowohl in der Ordnung der Erkenntnis wie in der Ordnung der Wirklichkeit. Beide scheinen ihr unlöslich mit einander verbunden.

Dieser Ueberzeugung tritt Paulsen gegenüber mit den Worten: „Regelmäßige und spontane Zusammenstimmung der Veränderungen an verschiedenen Punkten der Wirklichkeit, das ist alles, was wir von Wechselwirkung wissen. Von Ausflüssen und Einflüssen, von Bändern und Verknüpfungen, von Nötigung und Zwang ist hier gar keine Rede." Wechselwirkung ist ein Doppelverhältnis von Ursache und Wirkung: was in einer Hinsicht Ursache ist, wird in anderer Wirkung. Die beiden entsprechenden Dinge beeinflussen sich gegenseitig. Ist es wahr, was Paulsen mit Hume behauptet, daß kein gedankliches und kein wirkliches Band von der Wirkung zur Ursache und umgekehrt geht?

**Die wirkliche und notwendige Verknüpfung von Ursache und Wirkung.** Die Wirkung ist etwas Gewordenes, etwas, das neu ein Dasein — substantieller oder accidenteller Art — begonnen hat. Die Vernunft stellt aus dem immanenten Drang zur Ursache sogleich die Frage: woher ist dieses neue Dasein? Wo liegt die Quelle der neu erworbenen Vollkommenheit? Sie kann nicht stammen aus dem Dinge selbst, das gerade jetzt Dasein empfangen hat und früher kein Dasein besaß. Denn jeder kann nur geben, was er in irgend einer Form hat. Wer also kein Dasein hat, kann kein Dasein geben. Der Mensch, der gerade das Leben empfangen hat, konnte sich darum nicht selbst das lebendige Dasein geben. Liegt die Quelle des Daseins nicht in dem Dinge, der Wirkung selbst: dann muß sie in einem anderen liegen. Aus dem reinen Nichts wird ja nichts. So weist die Wirkung aus sich, über sich hinaus auf etwas anderes hin, von dem es gewirkt worden ist, von dem ihm die neue Vollkommenheit zugeflossen ist. Dieses andere, das sofort mit der Wirkung gegeben ist für unser Denken, nennen wir Ursache. Beide Begriffe entsprechen einander wie Geber und Empfänger. Die Wirkung als solche empfängt eine neue Daseinsart, die sie vorher nicht besaß und darum nicht aus sich selbst haben kann. Sie weist darum mit Notwendigkeit den Gedanken hin auf die Ursache, aus der ihr die neu empfangene Vollkommenheit erquollen ist.

Das obige Beispiel ist entnommen dem substantiellen Werden des Menschen. Daß er sich nicht selbst das Dasein gegeben hat, ist klar nach dem Gesetze des Widerspruches. Dasselbe Verhältnis liegt aber vor in der accidentellen Ordnung. Der Billardball, der in Bewegung gerät, kann sich diese nicht selbst gegeben haben. Er war ja vorher in Ruhe, hatte die Bewegung nicht. Kann jeder nur geben, was er hat, so muß er die Bewegung von einem anderen empfangen haben. So stehen sich auch bei der lokalen Bewegung in der Körperwelt immer Empfänger und Geber, Wirkung und Ursache gegenüber. In letztem Grunde ergibt sich das Gesetz, daß alle Veränderung in einem anderen ihren Grund hat, aus einem anderen quillt. Sie muß aus einem anderen quellen, weil Verändertes und Veränderndes, Bewegtes und Bewegendes nicht ein und dasselbe sein können. Dann wäre Sein und Nichtsein gleich. Das Gesetz des Widerspruches wäre preisgegeben.

Es geht also ein gedankliches und wirkliches Band von der Wirkung zur Ursache wie vom Empfänger zum Geber. Der Verstand, der ein Ding als Wirkung erkennt, weiß, daß ihm ein anderes als Ursache gegenübersteht. Da nun unsere Begriffe von Ursache und Wirkung nicht bloß subjektive Formen sind, die wir nach Belieben auf das Erfahrungsmaterial anwenden, sondern durch Abstraktion aus der Erfahrung selbst gewonnen, so entspricht dem gedanklichen Band ein wirkliches. Daß Paulsen kein Recht hat, mit Kant die objektive Gültigkeit der Kategorien und allgemeinen Grundsätze zu leugnen, darauf ist in der Kritik seiner Erkenntnistheorie hingewiesen worden.

Die Grundüberzeugung der Menschheit, daß es zwischen Ursache und Wirkung Verknüpfungen eigenster Art, Ausflüsse und Einflüsse gebe, bleibt also gegen Paulsen bestehen. Er sucht seine Auffassung zu stützen durch verschiedene Beispiele aus der Erfahrung. Es ist nach seiner Auffassung unmöglich, die Uebertragung der Bewegung von einer Billardkugel auf die andere zu erklären. Das Vorgehen ist unberechtigt. Wieviel von der Erfahrungs- und Vorstellungswelt, wieviel von der Natur und vom geistig-geschichtlichen Leben bliebe übrig, wenn nur das Anerkennung fände, was wir bis in seine Tiefen verstehen? Unsere Erkenntnis muß zunächst die Tatsachen unangetastet lassen und ebenfalls die ersten Grundsätze unseres Denkens. Von diesen beiden Seiten aus kann sie dann die Wirklichkeit denkend zu erfassen suchen. In unserem Falle haben wir zunächst das „Daß“ der Bewegungsübertragung anzuerkennen und nachher das „Wie“ zu suchen — nicht aber weil das Wie nicht klar ist, das „Daß“, die Tatsache zu leugnen.

Es gehen also gedankliche und wirkliche Bänder von der Wirkung zur Ursache und umgekehrt. Wechselwirkung ist nicht, wie Paulsen sagt, bloß „Regelmäßige und spontane Zusammenstimmung der Veränderungen an verschiedenen Punkten der Wirklichkeit“, sondern diese Veränderungen stehen in innerer Abhängigkeit voneinander. Die Naturwissenschaft und das tägliche praktische und sittliche Leben beruhen auf dieser Auffassung vom inneren Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung.

Ja Paulsen selbst kommt mit seinem Begriffe von Ursächlichkeit, Kausalität nicht aus. Nach ihm gibt es eine Entwickelung, ein Werden — im letzten Grunde eine Entfaltung der einen allumfassenden Substanz. Stehen die einzelnen Momente des Werdens, die Wellen dieses immer flutenden Stromes nicht in innerem Zusammenhang, so quellen sie doch alle zutiefst aus dem einen Urgrunde. Aber auch hier bleibt jener Grundsatz bestehen, daß Wirkung und Ursache verschieden sind und mit der Wirkung die innere Abhängigkeit von der Ursache gegeben ist. Wäre also der Zusammenhang zwischen den einzelnen Veränderungen und Wandlungen nur ein scheinbarer, kein innerer: hier in den Tiefen des All-Einen müßte der Zusammenhang zwischen dieser gemeinsamen Wurzel aller Momente und Elemente innerlich und wirklich sein. Das einzelne Werden und die einzelne Wirkung muß mit der Ursubstanz in dem innersten Zusammenhang der Abhängigkeit stehen. Leugnet man diesen, dann bleibt nichts übrig, als entweder ein Werden aus Nichts zuzugeben, oder das Werden auf der ganzen Linie der physischen wie psychischen Wirklichkeit zu leugnen.

**Wechselwirkung und Weltgestaltung.** Bei Paulsen steht die Erörterung über Wechselwirkung nicht für sich allein: sie dient als Beweis gegen den Atomismus und als Hinweis auf den Pantheismus. „Verständlich wird die universelle Rücksichtnahme aller auf alle im Grunde nur dann, wenn wir annehmen, sie alle sind Glieder eines einheitlichen Wesens, einer einzigen Substanz“. Paulsen erkennt in der physischen

wie der psychischen Welt die Entwickelung, das ständige Werden und Vergehen. Kann dieses All mit seiner Bewegung und Veränderung eines Wesens, einer Substanz sein mit dem Ursprung aller Dinge? Nach demselben Grundsatze, daß Ursache und Wirkung als solche von einander verschieden sind, muß auch die ganze werdende und sich wandelnde Welt mit ihrem physischen und psychischen Geschehen über sich hinausweisen auf eine Ursache, einen Ausgang, von dem in letzter Linie diese Veränderungen, dieses Werden seinen Ausgang nimmt. Alle Teile und Stücke dieser Welt müssen wesentlich und substantiell geschieden bleiben von jenem Einen, aus dem sich ihr Werden und ihre Wandlungen ableiten: müssen geschieden bleiben wie das Bedingte und das Unbedingte, wie die einzelne Wirkung und Ursache als solche. Nach all dem spricht die universelle Wechselwirkung nicht für eine pantheistische Gestaltung des Alls, sondern für den Dualismus einer werdenden und sich wandelnden Welt und eines unwandelbaren Ausgangs alles Werdens und aller Wandlung in ihr.

**Zusammenfassung.** Der Paulsensche Begriff der Wechselwirkung ist nicht haltbar. Zwischen Ursache und Wirkung gibt es ein gedankliches und wirkliches Band. Paulsen selbst muß wenigstens für das All-Eine bezüglich seiner einzelnen Momente und Glieder eine wirkliche Verursachung mit innerer Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache annehmen oder die Reihen des Werdens leugnen. Weiterhin führt die universelle Wechselwirkung nicht, wie Paulsen sagt, zum Pantheismus, sondern zum Dualismus.

## § 3. Der Paulsensche Pantheismus.

**Vorbemerkung.** Im Pantheismus finden die erkenntnistheoretischen Anschauungen und die ontologischen Auffassungen Paulsens ihre Verbindung. Sie tragen ihn und er wiederum faßt sie übergreifend zusammen. Darum leidet dieser Pantheismus vorerst an allen Schwierigkeiten, die gegen die Erkenntnistheorie, gegen den psychophysischen Parallelismus und besonders gegen den Voluntarismus und Aktualismus geltend gemacht worden sind. So unhaltbar wie diese Fundamente muß dieser Pantheismus mindestens sein, vorausgesetzt, daß ein notwendiger Zusammenhang zwischen ihm und ihnen ist.

**Unterschied von Schöpfungslehre und Pantheismus.** Paulsen stellt die Behauptung auf, die kirchliche Schöpfungslehre könne begrifflich nicht getrennt werden vom Pantheismus. Diese Lehre ist dem Bekenntnisse der kath. Kirche gemäß auf dem vatikanischen Konzil zusammengefaßt in folgender Weise:[1]) Die heilige katholische

[1]) Sancta catholica apostolica Romana ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac dominum coeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensilem, intellectu ac voluntate omuique perfectione infinitum; qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ev se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus. Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem nec ad aquirendeam, sed ad manifestandam perfectionem

apostolische römische Kirche glaubt und bekennt, daß es nur einen wahren und lebendigen Got gibt, den Schöpfer und Herrn Himmels und der Erde. Er ist allmächtig, ewig, unermeßlich, unbegreiflich, unendlich nach Verstand und Willen und jeglicher Vollkommenheit. Da er eine einige und einzige geistige Substanz ist, durchaus einfach und unveränderlich, so ist er sachlich und wesentlich von der Welt unterschieden. Er ist in sich und von sich selbst in höchster Seligkeit und über alles, was außer ihm ist und erfaßt werden kann, unaussprechlich erhaben. Dieser allein wahre Gott hat in seiner Güte und allmächtigen Kraft — nicht zur Vermehrung oder zur Erlangung seiner Seligkeit, sondern um seine Vollkommenheit zu offenbaren durch die Güter, die er den Geschöpfen mitteilt, — nach freiestem Entschlusse im Anfange der Zeiten die zweifache geschöpfliche Ordnung aus nichts geschaffen, die geistige und die körperliche, nämlich die der Engel und der Welt; sodann hat er auch den Menschen gemacht, der gleichsam aus Geist und Körper zugleich besteht. Die Vorsehung Gottes sorgt für die ganze geschaffene Welt und regiert sie. Mit Kraft reicht er von einem Ende zum andern und ordnet alles mit Milde. Denn alles liegt bloß und offen vor seinem Auge: sogar die freien, künftigen Handlungen der Geschöpfe.

Diese Kirchenlehre in ihrer klaren, entschiedenen Fassung kann wohl mit dem Paulsenschen Monismus nicht verwechselt werden, muß — entgegen der Ansicht Paulsens — von ihm getrennt werden, wenn man nicht alle Begriffe in einander laufen lassen will. „Ein Wesen, das alle übrigen aus nichts erschafft, ist notwendig das einzig selbstständige, oder wahrhaft seiende Wesen“: insofern als alle anderen in ihrem Dasein ständig von ihm abhängig bleiben und ihm gegenüber unselbständig sind, ist diese Auffassung berechtigt. Will sie aber sagen, daß alle anderen Dinge ihrem Wesen und Dasein nach mit diesem Schöpfer zusammenfallen müssen, so ist das aus den Begriffen selbst unhaltbar. Denn der Schöpfer ist ja unbedingt selbständig, die Geschöpfe jedoch sind gänzlich abhängig. Das unbedingt Selbständige und das Abhängige aber können in Wesen und Dasein nie zusammenfallen.

„Dingen, die von ihm erschaffen und im Dasein erhalten werden, kommt ihm gegenüber keine Selbständigkeit zu“: gewiß sie empfangen ja ständig alles von ihm, was sie haben. Darum brauchen sie jedoch nicht mit Gott ein und desselben Wesens zu sein. — „Sie sind im Verhältnis zu Gott Betätigungen oder Bestimmungen seines Wesens und bleiben als solche in ihm gesetzt.“ Sie haben in Gottes Betätigungen ihre ewige Wurzel, sind aber als deren zeitliche Frucht außerhalb Gottes. Denn Werden und Veränderung kann in Gott nicht stattfinden. Er ist der „Primus Motor immobilis“ und das προτον κινουν ου κινουμενον des Aristoteles. — „Die Allmacht Gottes kann alles, nur

---

suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio 'simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter. Omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius, ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt. (Sessio 3 bei Denziger, Enchiridion S. 473.)

nicht ihren Geschöpfen Selbständigkeit sich selbst gegenüber geben, sie müßte ihnen dann die Unerschaffenheit geben können." Die Allmacht kann alles, was keinen Widerspruch in sich schließt, was innerlich möglich ist, was innerlich nicht auseinanderklafft. Darum kann sie ihren Geschöpfen nie mitteilen von ihrem eigenen Wesen, sie nicht zu göttlicher Substanz machen, sie innerlich als Teil von sich setzen. Das wäre ein geschaffener Gott, d. h. eine Unmöglichkeit für den Gedanken und das Sein. Dann müßte sie ihnen noch mehr geben können als die „Unerschaffenheit."

Die kirchliche Schöpfungslehre von einem Gott als Schöpfer Himmels und der Erde ist aber nicht bloß Gegenstand des Offenbarungsglaubens, sondern dem natürlichen Lichte der Vernunft erfaßbar. Sie hat als philosophische Lehre ihre Begründung gefunden in der Scholastik aller Jahrhunderte. Seltsam berührt es, daß Paulsen über deren sorgfältige Beweisführung mit Schweigen hinweggeht. Diese Lücke ist bei ihm gewiß nicht durch schwerwiegende Begründung seiner pantheistischen Lehre ausgefüllt. Freilich liegen die Gegensätze zwischen Paulsen und Scholastik nicht bloß auf dem Gebiete der theologischen Spekulation, sondern auf allen philosophischen Gebieten.

**Immanenz und Transcendenz.** Zur besseren Erklärung seines Pantheismus geht Paulsen auf einige Sonderfragen ein. Ist Gott der Welt immanent oder transcendent? Die Scholastik sagt, Gott sei dem Wesen und Dasein nach von den Geschöpfen verschieden. Er sei aber in den Geschöpfen *durch seine Macht*, indem er sie erhält und regiert, *durch seine Erkenntnis*, weil sie in ihren Tiefen ihm offenbar sind, er sei *drittens in ihnen durch sein Wesen*, weil eben bei Gottes Einfachheit seine Kenntnis, seine Macht und sein Wesen eins sind. Dieses Sein in den Dingen wahrt jedoch immer den Unterschied zwischen Gott und den Dingen. *Er ist schlechthin ihnen transcendent.* Der Pantheismus Paulsens muß jedoch sofort sagen, daß Gott und die Welt wesentlich und schlechthin zusammenfallen, *Gott der Welt schlechthin immanent ist.* Seine qualitative und quantitative Unterscheidung zwischen Gott und Welt hebt die ursprüngliche Einheit nicht auf. Paulsen kann also im alten Sinne nicht von der Transcendenz Gottes sprechen, muß die Immanenz zugeben. Wenn man die Sache leugnet, sollte man die Worte nicht mehr zu halten suchen: selbst wenn man sie nach einigem Bemühen im eigenen Sinne umdeuten kann. Durch solches Verfahren leidet die Klarheit.

**Einzelgeist und Allgeist.** Eine weitere sich von selbst aufdrängende Frage ist die nach dem „Verhältnis des Einzelgeistes zum Allgeiste." Nach Paulsen ist es zu fassen nach dem Schema des „Verhältnisses, in dem zum Einzelgeiste seine einzelnen Momente stehen." Nach unserer ständigen Erfahrung sind die einzelnen seelischen Vorgänge unlösbar dem Ich als dem Subjekte und der Quelle verknüpft. Alle inneren Geschehnisse des normalen Menschen sind so zu einer persönlichen Einheit verbunden, daß sie als festumrissener Besitz genau von den seelischen Vorgängen anderer unterschieden werden. Fassen wir nach diesem Schema unser Verhältnis zum Allgeiste, dann müßten wir das Bewußtsein unserer unmittelbaren Zugehörigkeit zu ihm

haben, wie wir uns der Zugehörigkeit unserer seelischen Geschehnisse zur eigenen Person bewußt sind. Wir haben aber gerade die entgegengesetzte Erfahrung. Wir sind uns bewußt unserer persönlichen, substantiellen Abgeschlossenheit gegenüber dem Unbedingten und Absoluten. Unser Denken führt uns allerdings zugleich zur Anerkennung unserer tiefinnerlichen Abhängigkeit vom Absoluten als der *wirkenden Ursache* unseres Daseins, führt uns zu der Ueberzeugung, daß dieses uns nahe sein muß *mit seiner Macht, seiner Erkenntnis und mit seinem Wesen*, ohne jedoch je mit unserem Wesen eins zu werden, oder dieses in sich zur wesentlichen und substanziellen Einheit aufzunehmen. *Nach dem Zeugnis des Bewußtseins stehen wir also zum „Allgeiste" in grundverschiedenem Verhältnisse als unsere seelischen Vorgänge zu uns.*

Paulsen kann hier nicht den Einwand machen, wir hätten nur kein Bewußtsein von unserer Eingliederung in den Allgeist: „das Ganze übersehe den Teil, aber nicht umgekehrt der Teil das Ganze". Als Teile der physischen und sittlichen Welt werden wir uns bewußt zunächst unserer Selbständigkeit beiden Ordnungen gegenüber: dem Staate und der Kirche gegenüber wie auch gegenüber dem kosmischen Ganzen. Jedoch mit diesem Bewußtsein der persönlichen, wesentlichen Abgeschlossenheit und Selbständigkeit ist zugleich das Bewußtsein der Abhängigkeit und Zugehörigkeit gegen diese Ordnungen verbunden. Wenn die ganze Natur des Teiles danach angelegt ist, so hindert mindestens nichts, daß er sich des innigsten Zusammenhanges mit dem Ganzen bewußt werde. *Die Unbewußtheit einer wesentlichen und substanziellen Eingliederung in den Allgeist spricht also gegen die Tatsächlichkeit dieser Eingliederung.* Paulsen hat durch seinen Vergleich das Verhältnis des Einzelgeistes zum Allgeiste nicht faßlich gemacht. Ja die Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit dieser beiden verglichenen Verhältnisse sind ein neuer Beweis gegen die Alleinslehre.

**Monismus und Unsterblichkeit.** „Endlich hätten wir in dem Behalten des Vergangenen in der Erinnerung das Schema für die dauernde Angehörigkeit der Einzelseele zum Gesamtgeiste." Wieder eine Analogie, die gerade das Entgegengesetzte beweist! Wird in der Erinnerung ein und dieselbe Vorstellung bewahrt oder wird durch eine ganz verschiedene Vorstellung derselbe Inhalt zugleich mit dem Charakter der Wiedererkenntnis zum Bewußtsein gebracht? Nur wenn ein und dieselbe Vorstellung in der Erinnerung wiederkehrt, wieder ersteht und während der Zeit des Nicht=Bewußtseins erhalten bliebe in ihrem Vorstellungsdasein — nur in dem Falle haben wir eine Darstellung der Unsterblichkeit, der behaupteten ewigen Angehörigkeit des Einzelgeistes zum Gesamtgeiste. Wenn jedoch eine ganz neue „numero" verschiedene Vorstellung denselben Inhalt, jedoch mit der Marke des „Wiedererkannten" liefert, habe ich kein Bleiben derselben — keine Unsterblichkeit, keine Unvergänglichkeit. So ist es aber in der Erinnerung. Was vor Jahren durch das Bewußtsein gegangen ist, zum erkenntnismäßigen Dasein gelangte, verlor dieses Dasein, als es nicht mehr bewußt war. Es mag den Samen seines Geschlechtes,

zurücklassen, aus dem eines Tages unter günstigen Verhältnissen seine Art aufs neue erstehen mag. Die einmal Toten jedoch kehren auch im Bewußtsein nicht wieder. Die Toten der Erkenntniswelt sind darin nicht besser gestellt als die Toten der wirklichen Welt.

Es ist also gänzlich unhaltbar, wenn Paulsen sagt: „Fände nun ein ähnliches Verhältnis zwischen dem Einzelleben und dem Gesamtgeist statt, dann hätten wir darin ein dauerndes Dasein und Wirken des Einzellebens auch nach dem Abschluß durch den Tod. Es bliebe als ein unverlierbares Element des göttlichen Lebens und Bewußtseins. Und nichts hinderte zu denken, daß ihm auch relative Selbständigkeit und Bewußtseinseinheit innerhalb des Ganzen bliebe —“ Nein, nach diesem Vergleich würde dem Einzelnen nach dem Tode weder das individuelle Dasein noch relative Selbständigkeit und Bewußtseinseinheit bleiben. In diesem Vergleich würde von dem Einzelnen bleiben, was von der Pflanze bleibt, die welkend ihren Samen auf den Boden ausschüttet. Sie stirbt und kommt als ein und dieselbe niemals wieder. Weicht aber die Frühlingssonne den frosterstarrten Boden auf, dann ersteht ihres Gleichen aus dem Samen.

Doch das wollte Paulsen ja nicht bloß. Er wollte nicht die Unsterblichkeit der Art, sondern des Individuums erklären. Der Vergleich führt also, statt zur Anerkennung, zur Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit.

**Monismus und das Böse.** In der Frage nach dem Verhältnis des Bösen zu Gott kommt Paulsen in arge Verlegenheit. „Auf keine Weise wird uns durch die pantheistische Weltvorstellung zugemutet, alles, was ist und geschieht, für vollkommen und göttlich zu halten und zu verehren. Allerdings setzt sie voraus, daß nichts Wirkliches Gott überhaupt fremd sei; aber Gottes Wesen selbst bleibt transzendent.“ Nach Paulsens bisherigen Ausführungen ist alles von Gott, in Gott und an Gott. Auf Grund des psychophysischen Parallelismus ist alles im Grunde nur göttliches Geschehen. Alles ist Betätigung und Bestimmung des göttlichen Wesens, was immer in irgend einer Form Dasein hat und so wie es Dasein hat: in seiner vollkommenen oder unvollkommenen Weise. Das hat Paulsen vertreten. Darum muß er als Folgerung anerkennen, daß auch das Böse sowohl der physischen wie der sittlichen Ordnung in Gott, an Gott und von Gott ist. Alles ist göttlich und als solches zu verehren. Oder kann etwas wesentlich und substantiell Göttliches nun auf einmal Nicht-Göttlich sein? Das ist doch offener Widerspruch! Auch die Berufung auf die Transcendenz Gottes hilft nicht. Denn wenn nach Paulsenscher Auffassung der Transcendenz Gott auch nicht aufgeht in den uns bekannten Dingen, sondern viel reicher ist, quantitativ und qualitativ über sie hinausragt, so bleibt der Bestand des Alls doch in seiner Gesamtheit in Gott, ist Betätigung und Bestimmung seines Wesens. Somit ist das Böse und Verkehrte in Gott, von Gott und an Gott. Das ist denknotwendige Folgerung aus dem Pantheismus.

Hier hilft auch keine Unterscheidung von „Nebenwerk und Mitteln“ gegenüber dem Kern der geschichtlichen Ereignisse, die durch

jene Nebenwerke und Mittel gefördert werden. Auch dann wird das Böse in Gott hineingetragen und Paulsen muß es mit dem Wesen Gottes vereinbaren. Das versucht er auf zweierlei Weise. „Alles Vergängliche ist ein Gleichnis! Aber nicht jedes Gleichnis ist dir faßbar; darum wählst du aus, was du fassest, und erblickst darin eine Offenbarung göttlichen Wesens; anderes lässest du auf sich beruhen. . . Natürlich das ist Willkür. Wer nicht so fühlt, dem kannst du es nicht beweisen.“ Mit anderen Worten: was uns Böse scheint, ist eben in Wirklichkeit doch eine Aeußerung Gottes. Bis es uns als solches klar wird, lassen wir es auf sich beruhen. Wir sind nicht fähig, das Böse gewiß als solches, als gottwidrig zu erkennen. Dann hätte Paulsen sich die Frage nicht so schwer machen, sondern das Böse einfach als bloßen Schein, als „Gleichnis“ des Guten hinstellen sollen.

Doch die Macht des Bösen ist zu stark. Die Ueberzeugung von seinem Dasein läßt sich mit solch unbegründeten Beschwichtigungen gewiß nicht wegschaffen. Darum kommt Paulsen noch mit einer anderen Lösung. Das Böse ist tatsächlich in Gott, von Gott und an Gott. In gewohnter Weise wird das Schema der Konstruktion auch hier dem eigenen Innenleben entnommen. „Es geschieht wohl, daß uns ein Irrtum, ein falsches Bestreben lange nachgeht, bis es dem Seelenleben gelingt, seiner Herr zu werden und es auszustoßen, nicht ohne daß wir nun dadurch an Erfahrung und Kraft gewonnen hätten. Was wäre ein Denker, der nicht durch die Irrtümer seiner Zeit hindurch gegangen wäre? Ja, es geschieht auch, daß in unserem Innern ein dauernder Widerstreit entgegengesetzter Bestrebungen und Antriebe, einander widerstrebender Gedanken und Gefühle sich findet, ohne daß wir die Disharmonie aufzulösen vermögend sind; ist doch der Gegensatz von Geist und Fleisch eine der allgemeinsten Erfahrungen des Menschengeschlechtes. So mögen wir denken, daß es auch in Gottes Leben an inneren Gegensätzen nicht fehlt, nur, daß hier zuletzt alle Gegensätze und alle Disharmonien der Wirklichkeit in eine große Harmonie aufgelöst sind, eine Harmonie, die freilich in keines Menschen Ohr gekommen ist.“

Sonderbare Gedanken! In Gott sind Irrtümer, der Widerstreit entgegengesetzter Bestrebungen! Gott wird ihrer Herr, stößt sie aus und wird dadurch reicher an Kraft und an Erfahrung! Schließlich werden in ihm alle Gegensätze in einer großen Harmonie aufgelöst, die freilich in keines Menschen Ohr gekommen ist! Man braucht diese Sätze nur nebeneinander zu stellen: sie richten sich selbst! Wie kann Paulsen von der Harmonie, die in keines Menschen Ohr gekommen ist, reden? Wer gibt ihm die Sicherheit, daß der Widerstreit in seinem Gott nicht ewig dauert, wenn er einmal da ist? Wie aber kann er überhaupt einen Widerstreit und eine Disharmonie in das Erste und Ursprüngliche hineintragen. Seit alters suchte man Gott über den Gegensätzen der physischen Welt und des menschlichen Lebens als die persönliche Harmonie, Einigkeit und Einfachheit. Wo diese sind, da ist ja die Harmonie von selbst; da ist kein Widerstreit möglich. Einigkeit und Einfachheit müssen aber vor und über dem Zusammengesetzten und Gegensätzlichen sein. Sie müssen dem Ursprünglichen und

Ersten, dem Absoluten eigen sein. In Gott kann deshalb kein Gegensatz und keine Disharmonie sein. Wären sie aber in ihm, dann wären sie unlösbar, ewig. — Der Gegensatz der Bestrebungen hat seinen Ursprung in den verschiedenen Momenten eines Zusammengesetzten. Weil Geist und Fleisch, Verstand und Sinnlichkeit auf verschiedene Güter gerichtet sind, darum können sie in Widerstreit miteinander geraten. Wo Einfachheit der Natur ist und zugleich die ganze Liebe auf das eigene Wesen gerichtet ist, da ist kein Widerstreit entgegengesetzter Bestrebungen möglich. So muß es beim Ersten, beim Absoluten, bei Gott sein.

Der Versuch Paulsens, seinen Gott vor dem Bösen zu bewahren, ist widerspruchsvoll in den verschiedenen Lösungsversuchen und keiner führt zum Ziel. Doch es bleibt für ihn ein Trost: „dieser Schwierigkeit ist bisher noch kein Versuch zur Konstruktion der Wirklichkeit Herr geworden ... Der Theismus hat in diesem Stück gar keinen Vorteil vor dem Pantheismus voraus ... Ob man im freien Willen des Menschen oder eines gefallenen Engels die erste Ursache des Uebels und des Bösen sucht, der Verstand wird immer einen Schritt weiter gehen und nach der Ursache dieser ersten Ursache fragen; und hat der Mensch oder der Engel eine Ursache der Existenz, so wird er auch die Ursache seiner Natur dort suchen." Nach der Auffassung der Scholastik ist das Böse nichts Positives, nichts Seiendes, sondern seinem Wesen nach ein Mangel an einem Seienden. In aller Wirksamkeit des Geschöpfes ist Gott mittätig. Ihm bleibt der Hauptteil des Erfolges. Jedoch der Mangel in der Tätigkeit, worin das sittlich Böse besteht, ist nicht auf Gott, sondern auf das Geschöpf zurückzuführen. Weil der Mangel als solcher nichts Positives, Seiendes ist, darum kann er ohne Gottes Mitwirkung entstehen. Er entsteht wesentlich durch ein Versagen der geschöpflichen Tätigkeit und Wirksamkeit. Das Böse als solches hat keine wirkende, sondern eine versagende Ursache, ist ein alter Grundsatz. Dieses Versagen kann man jedoch nicht, wie Paulsen will, von der zweiten, geschöpflichen, auf die erste, göttliche, Ursache zurückführen. Denn dieses Versagen des Geschöpfes ist mit seiner Natur nicht notwendig gegeben: sondern nur das Versagen-, Fehlen-Können. Das tatsächliche Böse ist also und bleibt begründet aus dem Geschöpf, fällt nicht, wie Paulsen behauptet, auf den Schöpfer, auf Gott. In diesen wenigen Sätzen nur die Lehre, die der Schwierigkeit ohne Frage besser Herr geworden ist als Paulsen. Da er sich um die Beweisführung nicht weiter gekümmert hat, so kann sie hier in der Kritik ebenfalls unterbleiben.

Zusammenfassung. Soviel zur Kritik des Paulsenschen Pantheismus. Er ist der Abschluß, die Höhe und Tiefe zugleich seines philosophischen Systems. Die eigentliche Begründung ist sehr schwach. Die einzelnen Momente der pantheistischen Auffassung sind unhaltbar. Auffallen muß, daß die Beweise für den Monotheismus im alten Sinne, oder für den Dualismus der christlichen Scholastik gar nicht berücksichtigt sind: zumal die Grundgedanken herübergenommen sind aus der griechischen Philosophie. Auffallend ist ferner in der Darlegung des Pantheismus der anthropomorphische Zug. Immer wieder

kommen die Analogien aus dem menschlichen Innenleben. Und doch macht gerade Paulsen seinen Gegnern verschiedentlich den Vorwurf des unberechtigten Antropomorphismus. Er hat hier die Entgleisungen seiner Gegner vor Augen gehabt, jedoch darum die rechten Bahnen gewiß nicht eingehalten.

**Gesamturteil über die Paulsensche Kosmologie.** Bei der Frage nach dem Aufbau der Wirklichkeit weist Paulsen zunächst die beiden irrigen Auffassungen des Atomismus und anthropomorphischen Theismus zurück. Dann leitet er aus einem falschen Begriff der allgemeinen Wechselwirkung den Pantheismus als eigene kosmologische Grundauffassung ab. Der volle, rechte Begriff der allgemeinen Wechselwirkung weist jedoch auf den Dualismus von Gott und Welt. Ganz unberechtigter Weise bezeichnet Paulsen die christliche Schöpfungslehre als eigentlich pantheistisch. Sie ist in der begrifflichen Fassung scharf unterschieden vom Pantheismus, stellt sich bewußt in Gegensatz zu ihm und hält diesen Gegensatz aufrecht. Die Momente, die Paulsen für die Gleichstellung von christlicher Schöpfungslehre und Pantheismus anführt, beweisen gerade ihre Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit. In den Fragen nach der Transzendenz und Immanenz Gottes, nach der Unsterblichkeit des Einzelgeistes und dem Verhältnis Gottes zum Bösen gerät Paulsen in unüberwindliche Schwierigkeiten. Wenn er von Transzendenz Gottes spricht, so bezieht er den Ausdruck auf etwas ganz anderes, als die philosophische Vorzeit. Wenn diese Gott Transzendenz gegenüber der Welt zuerkennt, so leugnet sie damit die substantielle Einheit von Gott und Welt. Diese behauptet Paulsen gerade in seinem Pantheismus. Darum muß er die Transzendenz Gottes im alten Sinne leugnen, muß seine Immanenz anerkennen. Von Transzendenz kann er nur in sehr beschränktem Sinne sprechen. Das Verhältnis des Einzelgeistes zum Allgeiste, besonders das Bewußtsein der Unterschiedenheit von ihm, bleibt unerklärt. Der Versuch Unsterblichkeit des Menschen und persönliches Fortleben nach dem Tode verständlich zu machen, in und trotz der pantheistischen Grundauffassung aufrecht zu erhalten, führt zur entgegengesetzten Ansicht. Vergebens bemüht sich Paulsen endlich das physische und sittliche Böse von Gott fern zu halten. Es bleibt in Gott, an Gott und von Gott. Er ist im Paulsenschen Pantheismus seine Ursache und sein Träger. Muß man mit Paulsen den Atomismus und anthropomorphischen Theismus ablehnen, so muß man ebenso seinen Pantheismus als kosmologische Grundauffassung zurückweisen. Denn die angezogenen Beweise schlagen nicht durch, die Durchführung der Lehre ist widerspruchsvoll, eingestandene Schwierigkeiten können nicht gelöst werden.

## Vierter Abschnitt: **Die Ethik.**

### 1. Kapitel.

### Die Ethik Paulsens.

#### § 1. Wesen und Aufgaben der Ethik.[1])

**Wesen der Ethik.** „Die Ethik gehört zu den praktischen Disziplinen; sie will zeigen, wie das menschliche Leben selbst angemessen zu seinem Zweck oder seiner Bestimmung gestaltet werden könne. Sie steht durch diese ihre Aufgabe an der Spitze aller praktischen Disziplinen, sie alle auf gewisse Weise einschließend, denn alle Künste dienen zuletzt dem einen Zweck: das menschliche Leben vollkommen zu gestalten."[2])

**Ihre Aufgaben.** „Die Aufgabe der Ethik wird eine doppelte sein: erstens das Ziel des Lebens oder das höchste Gut zu bestimmen, zweitens den Weg dahin, die Mittel zu seiner Erreichung zu zeigen. Das Ziel oder das höchste Gut festzustellen, ist die Aufgabe der Güterlehre. Sie wird es, um das gleich hier vorläufig zu sagen, mit allgemeiner Formel bestimmen als ein vollkommenes Menschenleben, d. h. ein Leben, das zu voller und harmonischer Entfaltung der leiblich-geistigen Kräfte und zu reicher Betätigung in allen Lebenssphären führt, in inniger Gemeinschaft mit anderen nächstverbundenen Personen und in allseitiger Teilnahme an dem geschichtlichen und geistigen Lebensinhalt der großen Gemeinschaftsformen. Sie kann dies Ziel auch mit dem Wort Wohlfahrt bezeichnen; es wäre damit das subjektive Moment zugleich angedeutet, daß ein solches Leben mit Wohlgefühl erlebt wird, wobei man sich denn vor dem Mißverständnis hüten wird, als sei dies Wohlgefühl oder die Lust nun selbst der Inhalt, der dem Leben eigentlich seinen Wert gibt; das Gefühl ist nicht das Gut selbst, sondern die Form, worin es von dem Subjekt empfunden und genossen wird."

„Die andere Aufgabe der Ethik ist: zu zeigen, durch welche Eigenschaften und Verhaltungsweisen das höchste Gut oder das vollkommene Leben erreicht und verwirklicht wird. Die Ausführung dieser Aufgabe ergibt die Tugend- und Pflichtenlehre. Die Pflichtenlehre hat die Gestalt eines Systemes von Normen, die feststellen, wie der einzelne sich gegenüber den gegebenen Lebensaufgaben verhalten muß, um sie richtig, d. h. im Sinne der Vollkommenheit zu lösen; die Tugendlehre zeigt, welche Charaktereigenschaften oder Willensbestimmtheiten notwendig sind, um jenes Ziel zu erreichen: sie legt dar, wie Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Wahrhaftigkeit Eigenschaften sind, die zur richtigen Lösung der Lebensaufgaben befähigen, während die entgegengesetzten: unbesonnener Leichtsinn, weichliche Feigheit und Genußsucht, rücksichtslose Selbstsucht und feige Verlogenheit zum Verfehlen des Lebenszieles führen."

**Verhältnis von Mittel und Zweck in der Ethik.** „Hierbei ist aber gleich auf ein wichtiges Verhältnis aufmerksam zu machen: die Mittel des vollkommenen Lebens sind nicht bloß äußere, an sich gleichgültige technische Mittel, sie sind zugleich Bestandteile seines Inhalts. Wie die Mittel der Diätetik, Arbeit und Bewegung, Ruhe und Schlaf, zugleich als Lebensbetätigungen zum Inhalt des leiblichen Lebens gehören, so gehören die Tugenden und ihre Betätigung zum Inhalt des vollkommenen Lebens. Oder, wie in einer guten Dichtung jeder Teil ein Mittel zur Darstellung und Entwicklung des Ganzen ist, sonst wäre er eine überflüssige Episode, aber auch umgekehrt: jedes Mittel notwendig zugleich Teil der Dichtung selbst und als solcher von eigenem poetischem Wert, so ist auch im sittlichen Leben alles zugleich Mittel und Teil des Zwecks, um seiner selbst und um des Ganzen willen. Die Tugenden haben absoluten Wert als Seiten des vollkommenen Menschen, aber sie haben zugleich Wert als Mittel, sofern durch sie das vollkommene Leben verwirklicht wird."[3])

---

[1]) System der Ethik, 1. Bd., S. 1—33.
[2]) ebenda S. 1.
[3]) ebenda S. 4—5.

**Methode in der Pflichtenlehre.** „Die Ethik deduziert und demonstriert nicht Lehrsätze aus Begriffen, sondern sie zeigt bestehende und durch Erfahrung feststellbare Zusammenhänge zwischen Tatsachen auf: dieses Verhalten hat diese Wirkung auf die Lebensgestaltung des Handelnden und seiner Umgebung, das ist die allgemeine Form ihrer Beweisführung. Nur das in ihr wie in allen praktischen oder technischen Disziplinen die Kausalzusammenhänge in der Inversion erscheinen: zur Herbeiführung dieser Güter, zur Vermeidung dieser Uebel ist dieses Verhalten notwendig. Quod in contemplatione instar causae, id in operatione instar regulae, sagt Bacon: aus dem Kausalgesetz wird die Norm oder die praktische Regel. Aber die Richtigkeit der Regel wird aus dem Kausalzusammenhang bewiesen."[1])

**Methode in der Güterlehre.** „Das wäre das Verfahren der Ethik in der Tugend- und Pflichtenlehre; sie begründet ihre Sätze teleologisch-kausal: für dieses Ziel ist dieses Verhalten notwendige Bedingung. Wie steht es nun aber mit der Erkenntnis des Zieles selbst? . . . Hier liegt die Sache etwas anders. Man kann sagen: die Entscheidung über die Natur des höchsten Gutes ist überhaupt nicht eigentlich Sache des Verstandes, sondern des Willens. Dem einzelnen schwebt eine Idee von der Gestalt seines Eigenlebens, ein Lebensideal vor, dessen Verwirklichung er als seine eigentliche Aufgabe, zugleich aber auch als das höchste Ziel seines Verlangens empfindet. Es ist nicht der Intellekt, aus dem dieses Ideal entspringt, wenn es sich auch in einer anschaulichen Erkenntnis darstellt, aber seine Vortrefflichkeit kann eigentlich nicht dem Verstande bewiesen werden; es ist nichts anderes, als die Spiegelung des innersten Wesens und Willens selbst in der Vorstellung. Haben andere Individuen andere Ideale, ich kann ihnen weder durch logische Demonstrationen, noch durch empirisch-kausale Untersuchung die Unrichtigkeit ihrer Idee von einem vollkommenen Leben beweisen."[2])

Da eine gewisse Gleichartigkeit der Grundrichtung des menschlichen Willens vorhanden sein wird, wie bei den Tierarten, so muß durch allgemeine Formel festgestellt werden, was die Menschen als höchstes Gut und vollkommenes Leben erstreben. „Das Lebensziel ist nicht vorzuschreiben, sondern zu ermitteln."[3]) — Abweichende Lebensrichtungen sind als abnorme zu bezeichnen; kann auch ihre Perversität nicht erwiesen werden, so doch die Abnormität und die Unmöglichkeit des Lebens, wenn diese Perversität allgemein wäre.

**Geltung der Moral.** „Das höchste Gut für den Menschen wurde als ein vollkommenes Menschenleben bestimmt, ein Leben, in dem es zur vollen und harmonischen Entfaltung der Persönlichkeit und zur Betätigung aller ihrer Kräfte kommt. Die Bestimmung ist als eine leere und rein formale getadelt worden. . . Bei unserer Betrachtungsweise kann die allgemeine Bestimmung des höchsten Gutes keine andere als eine formale oder schematische sein. Wie die medizinische Wissenschaft die Vollkommenheit und Gesundheit des leiblichen Lebens nur mit schematischen Umrissen erklären kann, so die Ethik die allgemeine Vollkommenheit des Lebens. . . Es kann eigentlich keine allgemein-gültige Moral in concreto geben, die verschiedenen Ausprägungen des allgemeinen Typus des Menschen erfordern jede ihre besondere Moral. Wie ein Engländer ein anderer ist als ein Chinese oder Neger, und auch ein anderer sein will und soll, so gilt für jeden unter ihnen auch eine andere Moral. Daß es tatsächlich so ist, daß jedes Volk, wie seinen besonderen Lebensinhalt, so auch seine besondere Moral hat, daran ist ja kein Zweifel möglich; fraglich möchte es nur erscheinen, ob „ist" und „soll" sich hier decken . . . L ä ß t m a n e i n e v e r s c h i e d e n e M o r a l f ü r E n g l ä n d e r u n d N e g e r z u, d a n n g i b t e s w o h l a u c h e i n e v e r s c h i e d e n e M o r a l f ü r M ä n n e r u n d F r a u e n, f ü r K ü n s t l e r u n d K a u f l e u t e, j a s c h l i e ß l i c h a l s o e i n e b e s o n d e r e f ü r j e d e n M e n s c h e n."

---

[1]) System der Ethik, 1. Bd., S. 6.
[2]) ebenda S. 10—11.
[3]) ebenda S. 12.

„In der Tat die Folgerung wird gelten. Aber ich sehe nicht, wie sie vermieden werden kann, wenn wir einmal zugegeben haben und nicht wieder zurücknehmen können, daß Verschiedenheit des Lebensinhalts nicht nur nicht vom Uebel, sondern vielmehr wesentliche Bedingung der Vollkommenheit der Menschheit sei. Gibt es verschiedene, neben einander berechtigte Gestaltungen des Menschheitslebens, so gelten ja notwendig auch verschiedene Regeln der Lebensführung. Wie für den Engländer und den Neger eine verschiedene Diätetik gilt, so auch eine verschiedene Moral, die ja nach unserer Auffassung nichts anderes ist, als eine das ganze Leben umfassende Diätetik. . . . Nur in einem eingeschränkten Sinne kann es allerdings eine allgemeine Moral geben. Sofern nämlich gewisse Grundzüge des Wesens und der Lebensbedingungen bei allen Menschen gleich sind, insofern wird es auch gewisse, für alle gleiche Grundbedingungen gesunder Lebensentwicklung geben. So kann die medizinische Diätetik gewisse Grundregeln als allgemeingültige aussprechen . . . In demselben Sinne kann auch die Moral allgemeingültige Sätze aufstellen: irgendwelche Fürsorge für die Nachkommen, irgendwelche Erziehung der Jugend ist Bedingung für die Erhaltung menschlichen Lebens; und hierfür ist wieder irgendeine Form dauernden Zusammenlebens der Geschlechter die Bedingung."

„Um aber aus solchen allgemeinen Regeln unmittelbar anwendbare Vorschriften zu machen, ist erst Anpassung an die besondere Natur und die besonderen Lebensbedingungen notwendig. Für einen Eskimo bedeutet jene diätetische Regel der Ernährung etwas anderes als für einen Neger. So bedürfen auch die Regeln einer allgemein menschlichen Moral erst der Anpassung an die besonderen, geschichtlich gewordenen Wesensgestaltungen und Lebensbedingungen, um zur Bestimmung und Beurteilung des Verhaltens unmittelbar brauchbar zu sein: die Forderung, dem Nächsten gerecht und wohlwollend zu begegnen, die Ordnungen des Familien- und des Gesamtlebens zu achten, hat für einen europäischen Christen einen anderen konkreten Inhalt als für einen afrikanischen Neger. Daß Monogamie für ein zivilisiertes Volk die beste Familienordnung ist, beweist nicht, daß sie es auch für die völlig andere Lebensgestaltung eines Negerstammes ist."

„Damit ist schon gesagt, daß auch für verschiedene Zeiten eine verschiedene Moral gilt. Daß es sie gibt, ist ja wieder eine unzweifelhafte Tatsache: aber daß es sie geben muß, daß es nicht notwendig Unvollkommenheit und Verkehrtheit ist, wenn eine frühere Zeit andere Sitten hatte, anders handelte und urteilte als die Gegenwart, davon überzeugt sich der gesunde Menschenverstand nur mit Mühe. Er ist durchaus geneigt zu urteilen, was anders ist als bei uns, ist schlecht und verkehrt. So wird das Mittelalter gescholten, weil es Ketzer und Hexen verbrannte, Verdächtige mit der Folter befragte, Verbrecher zu Tausenden tötete."

„Und nun wird man noch einen Schritt weiter gehen und sagen müssen: auch für die verschiedenen Gruppen desselben Volkes, ja zuletzt für die verschiedenen Individuen gilt eine besondere Moral. Verschiedene Naturanlagen und Lebensbedingungen erfordern wie eine verschiedene leibliche, so auch eine verschiedene geistig-moralische Diät. Was für den einen förderlich und notwendig ist, mag für den anderen unzweckmäßig und störend sein. Das wirkliche Urteil ist auch hierüber nicht im Zweifel: wir mißbilligen und tadeln an einem, was wir an einem anderen erlaubt oder liebenswürdig finden . . . Dabei ist zuzugeben, daß die Moralpredigt Ursache hat, mehr die Allgemeingültigkeit der Moralgesetze als die Individualität der Sittlichkeit zu betonen. Der letzteren wird Natur und Neigung schon Raum schaffen, während Unterwerfung unter eine allgemeine Regel der Neigung gar nicht schmeichelt. Ja es wird leicht geschehen, daß das Individuum auf Grund seiner besonderen Natur und Verhältnisse, seines Temperaments oder seiner gesellschaftlichen Stellung, eine Besonderung der Moral für sich in Anspruch nimmt und darin gegen fremdes Urteil

und eigenes Gewissen Deckung sucht, die gar nicht aus dem Gesichtspunkt höherer Sittlichkeit stammt."

„Der Geltungsbereich jeder Moralphilosophie fällt hiernach immer mit dem Kulturkreis zusammen, aus dem sie selbst hervorgeht, sie mag sich dieser Beschränkung bewußt sein oder nicht. Ihre Aufgabe kann nur sein, die allgemeinen Umrisse einer Lebensführung zu ziehen, deren Innehaltung für Genossen dieser Kulturgemeinschaft Bedingung gesunder, tüchtiger und glücklicher Lebensentwickelung ist."[1])

## § 2. Die Güterlehre und die Frage nach dem höchsten Gut.

**Wesen des höchsten Gutes.** „Zwei Auffassungen stehen sich in der Wesensbestimmung des höchsten Gutes gegenüber: die hedonistische, behauptend, daß das Gefühl der Lust das absolut Gute sei, und die energistische, die es in eine objektive Wesensbeschaffenheit und Lebensbetätigung setzt. . . . Ich versuche das bessere Recht der energistischen Auffassung darzutun, zunächst durch eine Kritik des Hedonismus, sodann durch ihre positive Begründung."[2])

**Die Unhaltbarkeit des Hedonismus** ergibt sich Paulsen zunächst daraus, daß die Lust durchaus nicht immer Zweck des Handelns ist. Die gesunden Triebe drängen sowohl beim Kinde wie auch beim erwachsenen Mann zur Betätigung und Entfaltung selbst ohne alle Rücksicht auf Lust. In der Natur liegen Triebe und Kräfte, die zur Entfaltung und Betätigung drängen, nicht wesentlich anders als Triebkräfte, die im Pflanzenkeim eingeschlossen liegen. „Bei der Entfaltung und Betätigung trat Lust ein, aber diese Lust war nicht vorher in der Vorstellung als Zweck und jene anderen Dinge als Mittel. . . Nur bei dem blasierten und ruinierten Müßiggänger mag so etwas vorkommen, daß er erst ein allgemeines Verlangen nach Lust empfindet und dann sich umsieht nach irgendwelchen Mitteln, Lust zu erzeugen."[3])

„Wenn es wahr wäre, daß vorgestellte Lust den Willen in Bewegung setzt, so müßten wir erwarten, daß die Lust umso größeren Eindruck macht, je lebhafter und deutlicher sie in der Vorstellung ist. Das wird der Fall sein gleich nach dem Genuß. Also müßte das Verlangen nach der Lust dann am stärksten sein. Augenscheinlich liegt die Sache umgekehrt, nach der Mahlzeit erregt die Vorstellung von dem Genuß gar nicht den Willen."[4])

„Befriedigung oder Lust ist nicht das, was gewollt wird, sondern sie ist der Ausdruck dafür, daß der Wille das erreicht hat, was er will. Auf die Frage nach dem letzten Ziel des Willens antworten: Lust ist das Ziel, heißt im Grunde nichts anderes sagen als: der Wille wird befriedigt durch Befriedigung, eine Tautologie, wodurch niemand sich belehrt fühlen wird. Was wir wissen wollen, ist: welcher objektive Inhalt ist es, der dem menschlichen Willen Befriedigung verschafft. Die richtige Einsicht in das Verhältnis der Lust zum Willen hat Aristoteles längst in voller Klarheit. Die Lust ist nicht das Ziel, nicht der vorgestellte Zweck des Willens, sondern sie tritt als regelmäßige Begleiterscheinung im Bewußtsein auf, wenn der Wille das objektive Ziel, worauf er gerichtet ist, erreicht oder sich mit gelingender Tätigkeit ihm annähert. In der Lust wird der Wille seiner selbst und seiner Erfüllung inne. Losgelöst von dem durch die Natur des Willens gesetzten objektiven Ziel, ist die Lust nicht Gegenstand des Willens: „niemand würde das ganze Leben hindurch ein Kind bleiben wollen, beständig sich höchlichst belustigend an den Dingen, woran Kinder ihre Lust haben, noch in beständiger Freude ohne allen Schmerz, aber in einer schimpflichen Tätigkeit leben: wogegen wir um viele Dinge mit Eifer uns bemühen würden, auch wenn sie keine Lust mit sich brächten, z. B. schauen, erinnern, erkennen, Tüchtigkeiten besitzen; daß ihnen tatsächlich Lust folgt, tut nichts zur Sache." (Nik. Eth. 10,2.)[5])

---

[1]) System der Ethik. 1. Bd., S. 17—25.
[2]) ebenda S. 251—52.
[3]) ebenda S. 254.
[4]) ebenda S. 256.
[5]) ebenda S. 258.

**Befreiung von Unlust ist nicht Ziel alles Handelns.** „Wir kommen zu der zweiten Form, worin sich die hedonistische Theorie zu begründen versucht: zwar nicht vorgestellte Lust, aber gefühlter Schmerz, empfundenes Unbehagen ist der regelmäßige Antrieb zur Betätigung aller lebenden Wesen. Befreiung von Unlust ist demnach das Ziel alles Wollens."[1] . . . „Das Normale und Regelmäßige namentlich im kräftigen Lebensalter ist, daß der Trieb zu einer Tätigkeit sich als Lust dazu, wie die Sprache sagt, ankündigt, und dann in gelingender Tätigkeit, wenn auch mit Ueberwindung von Hemmungen, unter Lustgefühlen sich durchsetzt. Auch die gewöhnliche Arbeit hat keinen anderen Charakter. Der Bauer wartet nicht erst den Hunger ab, um sich dadurch zur Bestellung des Ackers antreiben zu lassen; er sieht die Sonne höher steigen, er atmet Frühlingsluft und kann es kaum erwarten, hinauszuziehen. Da ist von Unlust- und Schmerzgefühlen wenig zu spüren; die Hauptsache, und so werden wir es doch bei aller normalen Arbeit ansehen dürfen, ist der positive Drang zur Betätigung seiner Kräfte, zur Erreichung der in Hoffnung vorausgenommenen Ziele. . . Carlyle spricht in einer schönen Stelle seines Buches über Helden und Heldenverehrung diese Wahrheit aus: „Es ist eine Verleumdung der Menschheit, zu sagen, daß sie zu heldenmütiger Tätigkeit geweckt werde durch Gemächlichkeit, Aussicht auf Vergnügen, Belohnung, durch Zuckerwerk in dieser Welt oder in der anderen. Im gemeinsten Sterblichen liegt etwas Edleres. Der arme fluchende Soldat, gemietet, um erschossen zu werden, hat seine Soldatenehre, außer dem Drillkommando und den fünf Groschen täglich. Nicht Süßigkeiten zu kosten, sondern Edles und Tüchtiges zu leisten und sich unter Gottes Himmel als einen gottgeschaffenen Menschen zu bewähren, das ist es, wonach den ärmsten Sohn Adams dunkel verlangt. Zeige ihm den Weg dazu, und der stumpfeste Handlanger wird zu einem Helden entflammt. Mühsal, Selbstverleugnung, Märtyrertum, Tod, das sind die Lockungen, die auf das menschliche Herz wirken.[2])

„Es ist nicht so, daß ein Maximum von Lustgefühlen oder ein Minimum von Schmerzgefühlen das Ziel ist, von dem der Wille eines Menschen angezogen wird; sondern ein anderes zieht ihn an: die Vollendung des Wesens, die Betätigung des Lebens in der Richtung seines Ideals. Lust und Schmerz stellen sich im Selbstbewußtsein nicht dar als der positive und negative Zweck des Lebens, sondern als Bewußtseinsvorgänge, welche die Lebensbetätigung begleiten, und in denen der Wille seiner selbst und seiner Richtung inne wird."[3]

„Das Ergebnis der psychologischen Analyse wird durch die biologische Betrachtung bestätigt; dem Naturhistoriker wird die Rolle, welche Lust und Schmerz im Lebenshaushalt spielen, zu Zweifeln und Mißverständnissen kaum Veranlassung werden. Was zunächst den Schmerz anlangt, so tritt er im tierischen Leben ursprünglich als begleitende Erscheinung bei beginnender Zerstörung des leiblichen Lebens auf, mag solche durch gewaltsame Verletzung oder durch innere Störung des Gleichgewichts herbeigeführt werden. Seine Bedeutung liegt auf der Hand: er dient der Lebenserhaltung, indem er zur Flucht oder Abwehr antreibt, ehe die Störung zur Vernichtung führt. . . . Wie der Schmerz als Warnung, so dient die Lust als Lockung; im Schmerz wird der Wille der Lebensbedrohung, in der Lust der Lebensbeförderung inne; jener mahnt zur Umkehr und Flucht, diese ermuntert auf dem betretenen Wege fortzugehen. Schmerz und Lust sind, so könnte man sagen, die ursprünglichen Formen der Erkenntnis des Guten und Schlimmen."[4]

Endlich ist die Lust weder vom Urteil des Einzelnen noch der Gemeinschaft als Wertmaßstab geschätzt, sondern einfach die Leistung.

**Das höchste Gut.** „Kehren wir nun, nachdem wir die hedonistische Theorie abgelehnt haben, zu der Aufgabe der positiven Bestimmung des

---

[1]) System der Ethik, 1. Bd., S. 259.
[2]) ebenda S. 259 u. 263.
[3]) ebenda S. 264.
[4]) ebenda S. 264 u. 65.

höchsten Gutes zurück, so sagen wir also: das Ziel, worauf der Wille jedes Lebewesens sich richtet, ist, mit allgemeinster Formel, die normale Ausübung der Lebensfunktionen, worauf seine Natur angelegt ist. Es ist nicht der vorgestellte Zweck, wohl aber das objektive Ziel, worauf mit triebhafter Lebensbetätigung jedes Tier gerichtet ist: es will sein eigenes Wesen voll entwickeln und durch seine Lebensbetätigung zugleich sein eigenes Leben und das Leben der Gattung erhalten. Die Formel gilt auch für den Menschen, nur daß bei ihm über dem triebhaften Naturwillen allmählich der selbstbewußte Vernunftwille sich erhebt, der in einigem Maße, das objektive Ziel in einen bewußt gewollten Zweck umwandelt; er will ein menschliches Leben mit dem vollen Inhalt eines solchen leben; er will Vollendung der eigenen Persönlichkeit und volle Betätigung der Kräfte, zuhöchst der persönlich sittlichen Kräfte, in der Selbstbehauptung und Selbstdurchsetzung und zugleich in der Arbeit an den objektiven Zwecken des geschichtlichen Lebens, dem er als Glied angehört ... Und wenn er alles dieses erlebt und in allem als ein rechtschaffener Mensch sich bewährt hat, dann hat er erreicht, worauf sein Wille gerichtet war; sein Leben ist erfüllt und mit Befriedigung blickt er darauf zurück. Und dann wendet er sich zum Ende, sein letzter Wille ist, in Frieden abzuscheiden und zu den Vätern versammelt zu werden. Die konkrete Ausführung aber erhält dieses allgemeinere Schema des höchsten Guts des einzelnen durch den geschichtlichen Lebensinhalt seines Volks und seiner Zeit. .. Wie im einzelnen, so ist auch in einem Volk ein solches Bild dessen, was es werden will, lebendig. In seiner Religion, seiner Kunst und Dichtung prägt sich dies Bild aus."[1])

„Wie in einem lebenden Körper nicht alle Glieder oder Organe gleich notwendig sind, wie in einem Drama einige Szenen dem Mittelpunkt oder der Idee des Stückes näher, andere ferner stehen, so haben auch im sittlichen Leben einige Funktionen eine mehr zentrale, andere eine mehr peripherische Stellung, einige sind mehr dienende Mittel, andere haben mehr ihren Zweck in sich selber. So zeigt es Aristoteles. Der Zweckmittelpunkt für ein Wesen ist die Betätigung seiner spezifischen Anlage oder Kraft; für den Menschen also die Betätigung der Vernunft, die eben die ihm eigentümliche Begabung ausmacht. Und demnach ist die Funktion des philosophischen Erkennens der eigentliche Zweckmittelpunkt in einem menschlichen Leben; die Betätigung der ethischen Tugenden, die alle in der praktischen Vernunft begründet sind, steht jener am nächsten; in weiterem Abstande folgt die Ausübung der wirtschaftlichen und endlich der animalischen Funktionen; sie sind notwendige Voraussetzung oder Naturgrundlage jenes eigentlich menschlichen Lebensinhaltes."[2])

„Ein Menschenleben wird hiernach um so höheren Wert haben, je mehr in ihm diese höchsten Kräfte des Menschen entwickelt und die niederen zu ihrem Dienst erzogen sind. Dagegen wird ein Leben, in dem die vegetativen und animalischen Funktionen, sinnliche Begierden und blinde Leidenschaften, das Uebergewicht haben, als eine niedere oder verkümmerte Bildung erscheinen. Ein vollkommenes menschliches Leben ist ein Leben, das den Geist zu voller und freier Entfaltung bringt und zu vielseitiger und reicher Betätigung der geistigen Kräfte im Denken, Schaffen und Handeln führt. Das kann natürlich nur in einer menschlich-geschichtlichen Umgebung geschehen, und darum gehören zu den wesentlichen Tüchtigkeiten des Lebens auch die sozialen Tugenden, deren Aufgabe ist, das Verhältnis zur menschlichen Umgebung, der näheren und ferneren, im Sinne des Friedens und der gegenseitigen Förderung zu gestalten. Weisheit und Güte, so sagt der gemeine Verstand, sind die beiden Seiten der Vollkommenheit."[3])

---

[1]) System der Ethik, 1. Bd., S. 270—72.
[2]) ebenda S. 277.
[3]) ebenda S. 278—79.

**Kritik des Pessimismus.** „Der dargelegten Anschauung, daß das Leben selbst oder die normale Betätigung aller Lebensfunktionen für jedes Wesen das an sich Wertvolle sei, tritt der Pessimismus mit der Behauptung entgegen: das Leben habe gar keinen Wert; oder wenn wertvolle Elemente darin seien, so seien doch die negativ-wertigen so überwiegend, daß der Gesamtwert unter Null sinke, und demnach sei nicht leben besser als leben. . . . Man kann zwei Versuche, den Pessimismus zu begründen, unterscheiden: die sensualistisch-hedonistische und die moralistische Beweisführung. Unter der ersteren verstehe ich diejenige, welche darzutun unternimmt, daß das Leben mehr Schmerz als Lust bringt, und daraus folgert, daß es weniger als nichts wert ist. Die zweite fügt hinzu, daß das Leben, objektiv oder moralisch betrachtet, keinen Wert hat, und daß es daher nicht bloß unglücklich ist, sondern auch unglücklich zu sein verdient. Als eine dritte Form der Beweisführung kann man noch die geschichtsphilosophische hinzufügen; sie sucht zu zeigen, daß mit der aufsteigenden Entwickelung der Lebenserscheinungen, besonders sichtbar mit der zunehmenden Kultivierung des menschlichen Geschlechts, Schmerz und Unwert gleichen Schritt haltend sich steigern."[1])

Die hedonistische Beweisführung sucht darzutun, daß im menschlichen Leben regelmäßig mehr und größere Schmerz- als Lustgefühle vorkommen. Um das zu leisten, müßte sie nach arithmetisch-statistischem Verfahren die Lustbilanz ziehen: was jedoch unmöglich ist. — Man hat behauptet, der Schmerz sei positiv, die Lust negativ: nur eine Befreiung von jenem. Doch ein mäßiger Appetit und die Spiellust werden wohl ohne Beimischung von Schmerz sein. Und wenn jene Auffassung von dem positiven Charakter des Schmerzes und dem negativen der Lust richtig wäre, so müßte die Lust umso größer sein, je größer die Begierde. Gerade dann aber fehlt sie oft ganz. — „Schopenhauer begründet den Pessimismus durch den Hinweis auf die Natur des Willens: an und für sich intellektlos, sei er zielloses Streben. Da er nicht ursprünglich durch die Vorstellung eines Zieles bewogen werde, sondern als blinder Wille zum Leben ins Dasein trete, so könne es auch nicht irgend einen Zustand, irgend ein Gut geben, worin er definitive Befriedigung fände. Hiermit sei das Gefühlsleben gegeben: Schmerz und Not, Enttäuschung und Langeweile müßten seinen Inhalt ausmachen."[2]) Diese Auffassung wird widerlegt durch jedes arbeitsame Leben mit normalem Erfolg. In ihm sind die Stunden der Langeweile selten, Schmerzen sind Ausnahmen, die Erfahrungen des wirklichen Lebens bewahren vor Not und Enttäuschung. Hat das Leben auch keinen außer ihm liegenden äußeren Erfolg, so ist es wie eine Lustreise in jedem seiner Teile befriedigend.

Gegenstand der moralistischen Beweisführung ist die Behauptung, „daß das Leben ebenso nichtswürdig als unglücklich sei; es fehle ihm durchweg an einem Inhalt, der es, objektiv betrachtet, lebenswert machen könne. Tugend und Weisheit seien Ausnahme, Schlechtigkeit und Torheit die Regel. Schopenhauer wird nicht müde, in dieser Weise die Menschen zu beschimpfen: wie wertlose Fabrikware würden sie von der Natur massenhaft erzeugt und massenhaft weggeworfen, nach der Maxime der Massenproduktion, billig und schlecht. Bosheit und Dummheit seien die beiden charakteristischen Grundzüge des Durchschnittsmenschen."[3])

Auf diesen Vorwurf antwortet Paulsen zuerst, seine Berechtigung ließe sich nur statistisch feststellen. Eine solche Statistik sei jedoch unmöglich. Ferner: die Kritiker seien entweder Hofleute und hätten so ihr Leben verbracht in jenen Kreisen, in denen Eitelkeit und Selbstsucht endemisch seien, oder es seien Philosophen, die ihre Erfahrungen in der Gelehrtenwelt mit ihren Eigenheiten und Schwächen verallgemeinerten. In der Masse und im wirklichen Leben jedoch seien die geistig und sittlich Tüchtigen und Gesunden in der Mehrzahl. Jene Kritiker hätten Masse und wirkliches Leben nur aus der Ferne gesehen.

---

[1]) System der Ethik, 1. Bd., S. 287—89.
[2]) ebenda S. 292. [3]) ebenda S. 297.

Um nicht dem Pessimismus zu verfallen, müsse man mit realistischer Auffassung vom Leben nicht viel erwarten. Dann kämen die Enttäuschungen nicht. Man müsse das Gute beachten, das Schlechte übersehen und vergessen. Jeder erfahre ja im Leben selbstlose Menschenliebe und Dankbarkeit, die nicht bloß der Gabe, sondern auch des Gebers gedenke. Endlich sei der Pessimismus öfter eine Beschwichtigung des eigenen Gewissens. Die eigenen unsittlichen Handlungen werden mit der allgemeinen Unsittlichkeit entschuldigt: alle sind so, darum kann auch ich so sein — die Menschen sind aus sich schlecht, meine eigenen bösen Erfahrungen sind nicht im eigenen verfehlten Benehmen, sondern in der Bosheit der Menschen begründet.

„Die geschichtsphilosophische Beweisführung will dartun, daß mit der Steigerung der Kultur die Menschen immer unglücklicher und immer schlechter werden. Schopenhauer kann uns den geschichtsphilosophischen Pessimismus nach der hedonistischen, Rousseau nach der moralistischen Seite repräsentieren; jener verweilt gern bei der Betrachtung, daß Kultur die Tendenz habe, den Schmerz zu steigern, dieser hebt die andere Seite hervor, daß Kultur die Tendenz habe, das moralische Verderben zu mehren."[1])

Die pessimistische Geschichtsbetrachtung scheint eine Stütze zu haben in der christlichen Auffassung von Paradies und Sündenfall am Anfang, von Antichrist und Gericht am Abschluß der Geschichte. Ebenso sprechen für sie die Sagen vom goldenen Zeitalter und der fortschreitenden Verschlechterung des menschlichen Loses im Ablauf der Jahrhunderte. Jedoch im 17. und 18. Jahrhundert gewinnt die Meinung von einem ständigen Fortschritt zum Besseren immer mehr Anhänger. Schopenhauer pflegt in seinen Beweisen fast immer nur eine Seite der Wirklichkeit zu sehen. Wenn Kultur Steigerung der Bedürfnisse bedeutet, damit Steigerung der erforderlichen Befriedigungsmittel und so vielseitigere Angreifbarkeit für Not und Schmerz in sich schließt, so biete sie auch Steigerung der Mittel für Freude und Genuß. Wenn der Mensch mit der steigenden Intelligenz das künftige Leid in der Furcht vorausnimmt, dann auch die künftige Freude. Wenn zu den Leiden des wirklichen Selbst noch die Leiden des ideellen kommen, so auch das Glück. Wenn das Mitleid ihn mit fremdem Leid beläd, dann nimmt er auch teil an der fremden Freude.

In ähnlicher Weise lassen sich die Vorwürfe Rousseau's beantworten. Wissenschaften und Künste können freilich in den Dienst der Schlechtigkeit treten und so das Verderben vermehren. Doch im Dienste der Güte bringen sie Glück und Segen. Sie tragen gute oder böse Früchte je nach der sittlichen Verfassung ihrer Besitzer. Die Kultur bringt ja die eigenartigen Herren- und Knechtslaster, jedoch auch deren Tugenden. Tatsächlich erfolgt bei steigender Kultur eine sittliche Differenzierung. Es herrscht nicht mehr die Einerleiheit und das allgemeine Niveau. Tugend und Laster erhalten hervorragende Vertreter in Verbrechern und Tyrannen einerseits, in den Heiligen und großen Förderern des Volksglückes anderseits.

**Das höchste Gut und das Uebel.** Eine Schwierigkeit gegen die energistische Lebensauffassung ist das Dasein des Uebels und des Bösen. Welche Stellung hat es in der Welt, vermag es die Wohlfahrt der Menschheit zu verhindern, so daß das höchste Gut vielleicht unerreichbar ist? Dann wäre natürlich das Leben und Streben nach dem höchsten Gut ein hoffnungsloses Unternehmen. Die gesunde Vernunft verböte an ihm die Kräfte zu verschwenden. Sehen wir, wie Paulsen sich mit dem Bösen und dem Uebel abfindet!

„Die Welt bietet unserer Natur angemessene Entwickelungsbedingungen, unseren Kräften bildende Aufgaben, unserem Leben, wenn wir nur selbst wollen, reiche und schöne Erfüllung. Wir könnten, wie wir sind, eine wesentlich anders geartete Welt weder brauchen noch ertragen. . . Das menschlich-geschichtliche Leben setzt mit all dem, was uns als sein eigentlich wertvoller Inhalt sich darstellt, im allgemeinen eben die Lebens-

---

[1]) System der Ethik, 1. Bd., S. 308.

bedingungen voraus, unter denen es tatsächlich stattfindet: man nehme alles Uebel weg, und man hat das Leben selbst aufgehoben. Das Leben ist Kampf, so sagt die älteste Erfahrung des Menschengeschlechts; dem Menschenleben allen Kampf ersparen, hieße ihm den Lebensnerv durchschneiden. Diese Notwendigkeit erkennen und anerkennen ist der Anfang der Weisheit. Dabei bleibt das Uebel und das Böse übel und böse, und es gilt es bekämpfen. Aber es ist möglich, zugleich sich zu überzeugen, daß es nicht etwas ist, das keine Bestimmung in der Welt hat, oder überhaupt nicht sein sollte; es muß sein, aber freilich nicht um seiner selbst willen, sondern um des Guten willen, dem es zur Entwicklung seiner Kräfte im Kampf dient. Daß dabei, wie man die Sache wendet, für unser Denken immer etwas Inkommensurables bleibt, soll nicht geleugnet werden."[1])

„Es ist hergebracht, physische und moralische Uebel zu unterscheiden. Unter den ersteren kann man wieder unterscheiden solche, die in der Natur außer uns, und solche, die in der eigenen Natur ihre Ursache haben. Zu der ersten Gruppe gehört alle Sprödigkeit der Natur gegen die Bedürfnisse und Wünsche des Menschen . . . ebenso alle die unglücklichen Zufälle, wodurch die Frucht der Arbeit zerstört und das Leben bedroht wird. . . . Alle Uebel von dieser Art lassen sich unter einen gemeinsamen Begriff bringen: es sind Widerstände gegen unsere Zwecke."[2]) Die normalen werden als unerläßliche Voraussetzungen verlangt von unseren Tätigkeiten und Zwecken; ohne sie würde der Mensch im Schlaraffenleben verkommen. Die ungewöhnlichen Unglücksfälle sind durch eigene und fremde Kraft zum Guten zu wenden. — In derselben Weise ist zu urteilen über die Uebel, die in der menschlichen Natur selbst liegen: über alle Schwäche und Gebrechlichkeit des Leibes und des Geistes. Unsere Organe stimmen zu unseren Aufgaben. Krankheiten und organische Mißbildungen können Anlaß zum Guten werden. „Wir bedürfen, in diesem Leben wenigstens, des Zusatzes, wie von Unkunde und Irrtum, so von Hemmung und Uebel."[3])

„Auch das moralische Uebel, das Böse, ist auf gewisse Weise teleologisch notwendig; wäre es ganz weggenommen, so fehlte dem menschlich-geschichtlichen Leben ein unentbehrliches Element."[4]) Wären nicht Sinnlichkeit und Selbstsucht, so wären auch nicht die Tugenden, die in ihrer Ueberwindung entstehen und bestehen. Oft führt — auch im Evangelium — der Weg zur Höhe durch die Tiefe der sittlichen Not. (Magdalena.) Im Kampf gegen das fremde moralische Böse sind die Tugendhelden (Christus) und die Staaten groß geworden. Deshalb ist das Böse neben dem Guten noch kein gleichwertiger Bestandteil der Wirklichkeit, sondern an sich etwas „Negatives, Nichtiges". „Das kommt auch darin zum Ausdruck, daß es keine positive Antimoral gibt; das Unsittliche ist, wie der Irrtum, gesetzlos. Alle Wahrheiten fügen sich zur Einheit des Systems, es gibt aber kein System der Irrtümer. Für das Vorbeischießen, sagt Epiktet, ist kein Ziel gesetzt."[5]) Die Geschichte zeigt das Böse in seiner Bosheit und Kraftlosigkeit. Vor Gott hat das Böse kein Dasein. Solches hat es nur gemessen an seinen Beziehungen zu einem peripherischen Punkt, zu unserem Dasein. — Das Gute als Gottes Sache wird den Enderfolg für sich haben. Freiheit vom Uebel würde zu Fettheit, Sattheit und Uebermut gegen Gott und Menschen führen. Ein falsches Verhalten dem Bösen gegenüber ist es, es stumpfsinnig und mißmutig zu dulden, sich innerlich von ihm überwinden zu lassen, höchstens noch in der Betrachtung Witz und Scharfsinn daran zu üben.

„Der einzelne stirbt, die Völker sterben, die Menschheit wird sterben: ist es nicht wie ein Urteilsspruch der Wirklichkeit selbst über das Leben, durch die Tat, nicht durch Worte seine Eitelkeit und Nichtigkeit ausdrückend?"[6])

---

1) System der Ethik, 1. Bd., S. 321.
2) ebenda S. 321—22.
3) ebenda S. 324.
4) ebenda S. 325.
5) ebenda S. 328.
6) ebenda S. 335.

„Der Tod ist ein Kunstgriff der Natur, um geschichtliches Leben zu haben. Unsterbliche Menschen würden ein ungeschichtliches Leben führen."[1]) Der rechtzeitige Tod erscheint als innerlich notwendiger Abschluß des Lebens. Der vorzeitige Tod bleibt ein unlösbares Rätsel, dem gegenüber demütige Ergebung ziemt. Denn niemand weiß, was des Gestorbenen geharrt hätte und für die irdischen Dinge ist dazu niemand unersetzlich. Der Tod, seine tägliche Möglichkeit, scheint als Regulator des menschlichen Lebens und Lebensgefühls unentbehrlich zu sein. Ohne dieses mäßigende und ausgleichende Element müßte alles ins Grenzenlose gehen, Leid und Freude, Hoffart und Niedergedrücktheit."[2]) — Auch der Tod unseres Geschlechtes, der sicher scheint, erweist nicht die Nichtigkeit des Ganzen. Denn es geziemt dem Endlichen, daß es sich erschöpfe: nur Gott ist unendlich. Jedes einzelne Leben jedoch hat seinen Wert in sich selbst, ist an jedem Punkte Selbstzweck, und mit dem Tode und in der Vergangenheit gleitet es ja nicht ins Nichts hinab." „Wirkliche Macht über das Leiden gibt jedoch erst der Glaube, vor allem der Glaube der Erlösungsreligionen."[3])

## § 3. Die Pflichtenlehre, das Sittengesetz und das Gewissen.

**Wesen der Pflicht.** „Was den Menschen auszeichnet, das ist einerseits die hohe Entwickelung der Intelligenz, anderseits die Innigkeit des Gemeinschaftslebens und dementsprechend die Stärke der anerzogenen sozialen Willenstriebe. Es entsteht durch diese beiden Momente über dem primitiven, animalischen Triebwillen im Menschen ein sekundärer, reflektierter Wille, der sein Handeln unabhängig von den Naturtrieben bestimmt. Und zwar auf doppelte Weise bestimmt: einerseits durch dauernde Zweckgedanken, anderseits durch die Rücksicht auf die sozialen Normen und das Urteil der Umgebung. Der Triebwille ist der beständigen Kontrolle durch diesen sekundären Willen unterworfen. Hierzu kommt noch ein Drittes: das Bewußtsein der Willensfreiheit, wie es mit der Entwicklung der Intelligenz und des reflektierten Willens notwendig verknüpft ist; der Mensch stellt sich verschiedene Möglichkeiten des Handelns vor und trifft zwischen ihnen die Wahl. Damit haben wir alle Bedingungen für die Entstehung jener Erscheinungen des Gewissens, des Pflichtgefühls und der Reue. Der Unterschied der beiden Willensformen, des sekundären vernünftigen und des primären sinnlichen Willens, der oft zum Gegensatz wird, ist, ganz wie es Kant will, die allgemeine Grundlage für den Zwiespalt von Pflicht und Neigung. Das Wissen um das, was die Vernunft, die soziale Norm fordert, das Gewissen ruft in dem zugleich sinnlichen Wesen das Gefühl des Sollens hervor im Gegensatz zum Wollen. Die Durchsetzung des Naturtriebes gegen den höheren Willen stellt sich als die freigewählte Entscheidung für das Niedere, das Schlechte dar; so entsteht die Reue: das Bild der Tat ängstigt in der rückwärts gewendeten Darstellung den Willen als sein eigenes Bild in widriger Verzerrung."

„Ebenso ergibt sich von hieraus auch die Erklärung für den eigentümlichen autoritativen Charakter der Pflicht: er stammt aus dem Verhältnis des Einzelnen zu dem sozialen Ganzen, als dessen abhängiges Glied er sich weiß. In dem Willen des sozialen Ganzen, der sich in Sitte und Recht objektiviert, stellt sich ihm ein überlegener und zugleich von ihm selbst innerlich anerkannter Wille gegenüber: er fühlt sich gebunden durch die Normen, die ihm durch Sitte und Recht vorgezeichnet sind."

„Pflicht ist somit dem Inhalt nach die durch die objektive Sittlichkeit des sozialen Ganzen, wie sie in Sitte und Recht sich darstellt, gegebene Willensnorm für das Handeln aller seiner Glieder, der Form

---

[1]) System der Ethik, 1. Bd., S. 335.
[2]) ebenda S. 336—37.
[3]) ebenda S. 341.

nach die von dem einzelnen gefühlte Nötigung, den Eigenwillen durch diese Norm zu bestimmen."[1])

**„Was aber das Wesen von Sitte und Recht anlangt,** so mag hierüber noch folgendes bemerkt sein. Sitten kann man allgemein erklären als gleichförmige, in der Regel geübte und allgemein als notwendig anerkannte Verhaltungs- und Handlungsweisen aller Glieder eines sozialen Ganzen. Ueberall, wo eine Vielheit von Individuen zur dauernden Lebensgemeinschaft verbunden sind, bilden sich solche Gleichförmigkeiten des Wollens und Handelns, die stärksten in den ursprünglich durch Blutseinheit, Sprache, Religion verbundenen Einheiten, die wir Stämme oder Völker nennen. In dem Willen aller gesetzt, bilden die Sitten oder ihre Einheit, die objektive Sittlichkeit, zugleich die Norm, woran das Verhalten eines jeden gemessen wird, woran auch der einzelne selbst sein Handeln mißt. Das Recht aber ist in seinem Ursprung nichts als ein aus der Sitte oder der objektiven Sittlichkeit allmählich sich herauslösender Ausschnitt, der mit besonderer Geltung und besonderer Sanktion von dem sozialen Ganzen ausgestattet wird."[2])

**Bindung des Willens durch die Pflicht.** „Von hieraus erscheint nun also die Tatsache erklärlich, daß der einzelne die Pflicht nicht zunächst als in seinem eigenen Willen begründet, sondern als durch fremden Willen gesetzt empfindet. Die Pflicht hat ursprünglich zum Inhalt eben die Sitte und das Recht. Auf höherer Stufe sittlichen Lebens wird das Verhältnis ein etwas anderes, die Pflicht gewinnt einen mehr persönlichen und individuellen Charakter, ich komme darauf am Schluß zurück. Aber ursprünglich gebietet die Pflicht nichts anderes als dies: der Sitte gemäß zu leben. Die Sprache hält dies ursprüngliche Verhältnis fest, wenn sie das pflichtmäßige Verhalten sittlich und das pflichtwidrige unsittlich nennt. Und nun können wir also sagen, die Pflicht ist bekleidet mit der Autorität der Sitte und des Rechts. In der Sitte ist wirksam die Autorität der Eltern und Erzieher, des Volks und der Vorfahren. Und zu diesen höchsten menschlichen Autoritäten kommt endlich regelmäßig noch eine höhere und letzte: die Autorität der Götter. Die Götter, nach dem Bilde der Menschen gemacht, nehmen den Willen des Volkes, das sie schafft, in sich auf, sie werden bei höherer Entwickelung der Religion überall Schützer der Sitte und des Rechts. Diese dreifache Autorität, der Eltern, des Volks, der Götter wird in dem Gefühl des Sollens anerkannt: es ist ein Gefühl der Gebundenheit des Eigenwillens durch einen höheren Willen, welcher den Neigungen Grenzen setzt. Allerdings dieser höhere Wille ist nicht bloß übermächtig, wie einer, der durch Zwang oder Furcht herrscht, sondern er wird innerlich von dem eigenen Willen anerkannt als einer, der absolut Recht hat, zu gebieten, und dem unter allen Umständen gehorcht werden sollte, auch da, wo ihm keine Zwangsgewalt zu Gebote steht."[3])

**Pflicht und Wohlfahrt.** „Wie verhält sich das Gute im Sinne des Pflichtmäßigen zu dem Guten im Sinne des der Wohlfahrt Förderlichen? Durch den Mittelbegriff der Sitte wird zwischen den beiden Bedeutungen des Guten die Eintracht hergestellt. Sitten sind .. zweckmäßige Verfahrungsweisen zur Lösung der verschiedenen Lebensaufgaben; sie bestimmen das Handeln im Sinne der Erhaltung des sozialen Ganzen, das sie hervorbringt, und der normalen Entwicklung der Individuen, in denen das Ganze allein Dasein hat. Sofern nun die Pflicht von dem Individuum eben dies verlangt, daß es seine Handlungen nach der Sitte richte, so wird pflichtmäßiges Handeln im Sinne der Wohlfahrt des Handelnden und seiner Umgebung zu wirken tendieren. Und da eben hierauf der Wille des Individuums ursprünglich gerichtet ist, so wird auch gelten, daß der Wille im Grunde auf dasselbe gerichtet ist, was ihm die Pflicht gebietet. Neigung und Sitte, Einzelwille und Gesamtwille streben also im ganzen

---

[1]) System der Ethik, 1. Bd., S. 345—46.
[2]) ebenda S. 346.
[3]) ebenda S. 349.

und großen das Handeln in demselben Sinne zu bestimmen. Die Sitte, die dem Willen des einzelnen durch Erziehung und Urteil der Umgebung eingebildet ist, ist der höhere, der Wesenwille des Individuums selbst, der von ihm als der normale anerkannt wird und in der Regel sein Handeln bestimmt. Nur gelegentlich geschieht es, daß die Naturtriebe, die den Untergrund des Willens bilden, die Leitung des höheren Willens durchbrechen. Dann findet hinterher eine Reaktion des Normalwillens in Gestalt von Reue und Selbstvorwürfen statt."[1])

„So zweifellos es ist, daß gewisse Handlungsweisen die Tendenz haben, förderlich oder anderseits verderblich auf das Leben der Handelnden und seiner Umgebung zu wirken, so bleibt es, bei der großen Komplikation menschlicher Verhältnisse, immer möglich, daß Lebenslagen eintreten, wo die natürliche Wirkung in ihr Gegenteil verkehrt wird. So kann es geschehen, daß es sittlich möglich, ja notwendig wird, ebenso wie Gebote des geltenden Rechts, so auch allgemein gültige sittliche Regeln zu durchbrechen... Es gibt kein Sittengesetz, das nicht Ausnahmen zuließe. Wie der Sabbat, so sind auch die Moralgesetze um des Menschen Willen, nicht der Mensch um der Moralgesetze willen. Die Juristen haben einen alten Spruch: fiat justitia, pereat mundus. Dem entsprechend sagt die Kantische Moralphilosophie: fiat lex, pereat vita. Jene Formel hat ihren guten Sinn: das Bestehen des Rechts ist wichtiger, als dieser oder jener einzelne Zweck; aber zuletzt liegt das Verhältnis doch so, daß das Recht um des Volks willen ist, und zwar um seiner Erhaltung willen, nicht zu seiner Vernichtung. Und dasselbe Verhältnis besteht zwischen dem Sittengesetz und dem Menschenleben: seine Bedeutung stammt zuletzt allein daher, daß es die Tendenz hat im Sinne der Lebenserhaltung und nicht der Lebenszerstörung zu wirken. Liegt der Fall vor, daß die Haltung des Gesetzes unheilbar zerstörend wirken würde, so weicht die Form dem Inhalt, das Mittel dem Zweck."[2])

**Das Gewissen.** „Wir erklärten das Gewissen in seinem Ursprunge als das Bewußtsein von der Sitte oder das Dasein der Sitte im Bewußtsein des Individuums. Die Autorität, mit der es spricht, ist die Autorität aller derer, die die Sitte und das Recht gegenüber dem abweichenden Einzelwillen aufrecht erhalten und schützen: zuerst die Autorität der Eltern und Erzieher, die der Seele des Kindes die Sitte oder die objektive Moralität einbilden, sodann die Autorität der weiteren Umgebung, die durch Lob und Tadel, durch Ehre und Schande ihr Urteil über das Verhalten und Handeln des einzelnen zum Ausdruck bringt, ferner die Autorität des Gesetzes und der Obrigkeit, die durch Bedrohung und Strafe dem Abweichenden wehren, endlich und zuletzt die Autorität der Götter, die mit religiöser Scheu, Sitte und Gesez umgibt. Indem der einzelne an dieser so sanktionierten und geschützten Norm sein Handeln mißt, indem er sein Einzelwollen durch den allgemeinen Willen, der doch auch sein eigener allgemeiner oder Grundwille ist, kontrolliert, entstehen jene Gefühlserregungen, die vor der Tat als abmahnendes oder antreibendes Gewissen, nach der Tat als Gewissensunruhe oder innere Billigung empfunden werden. Der Inhalt des Gewissens ist mannigfaltig, so mannigfaltig wie die Sitten selbst, welche die verschiedenen Stämme und Völker, entsprechend verschiedener Wesensgestaltung und verschiedenen Lebensbedingungen, hervorbringen; die Form aber ist überall dieselbe: ein Wissen um einen höheren Willen, durch den sich der Eigenwille des Individuums innerlich gebunden fühlt. Ueberall wird zuletzt dieser höhere Wille als der Wille einer übermenschlichen, einer göttlichen Macht gedeutet."[3])

Die historisch-psychologische Erklärung nimmt dem Gewissen nicht seine Heiligkeit und Wirksamkeit. „Die Aufhebung

---

[1]) System der Ethik, 1. Bd., S. 349—50.
[2]) ebenda S. 365—66.
[3]) ebenda S. 366—67.

der Verbindlichkeit der Gebote des Gewissens scheint mir weder eine logische Konsequenz noch eine notwendig eintretende psychologische Wirkung der anthropologischen Erklärung zu sein. Nicht eine logische Konsequenz: die Moralgesetze werden doch nicht dadurch ihre Gültigkeit verlieren, daß man sich davon überzeugt, sie seien Ausdruck einer allmählich von dem Volk erworbenen Erfahrung über das, was heilsam und verderblich ist. . . Und ebensowenig muß sie die Gleichgültigkeit gegen die Sitte psychologisch zur Wirkung haben. . Auch der aufgeklärteste Philosoph wird in seinem täglichen Handeln nicht durch Moralphilosophie, sondern durch Triebe und Gefühle, durch Sitte und Gewissen, durch Freude und Liebe zum Guten, durch gefühlsmäßige Abscheu vor dem Gemeinen und Schlechten geleitet."[1]) — „Aber die transcendente Sanktion würde doch wegfallen. — Ich erwidere hier nur dies: nach meiner Ueberzeugung wird die Zeit nie kommen, wo die Menschheit überhaupt aufhören wird, das, was sie selbst als Sittlichkeit und Heiligkeit aus sich hervorbringt, als abgeleitet aus dem Wesen Gottes oder der Natur des Allwirklichen zu empfinden. Wie sollte es in die Herzen der Menschen kommen, wenn es nicht in der Natur der Dinge selbst seinen tiefsten und letzten Grund hätte? Ist denn der Mensch eine Anomalie in der Welt? Steht er bloß zufällig und äußerlich darin, ist er nicht selbst mit seinem ganzen Wesen in dem Allwirklichen gegründet? Das Wort des Hippokrates, das Steinthal seiner Abhandlung über den Ursprung der Sprache vorgesetzt hat, wird für jede historisch-psychologische Betrachtung menschlicher Dinge gelten: göttlich ist alles und alles zugleich menschlich.[2])

Das Gewissen erreicht eine mehr *positive* Wirkung, indem es *ein Bild des vollkommenen Lebens in sich aufnimmt.* Die Züge des Ideals gewinnt es zunächst aus der objektiven Moralität des Volkes. In weiterem Fortschritt lösen sich die Individuen aus der geistigen Substanz des Volkes zu geistigem Sonderdasein los. Es mißt nicht mehr bloß das eigene Leben an der Sitte, sondern das wirkliche Leben an seinem besonderen Ideal. Der objektiven Moralität tritt eine subjektive als die höhere mit einer neuen Wertung der Dinge gegenüber. Die Konflikte zwischen Beiden stellen sich als dramatische Höhepunkte in der Geschichte dar. (Jesus, Sokrates. Gegenstück die großen Verbrecher der Renaissancezeit. Die Wandlung des einen Typus in den anderen ist in Goethes Faust vergebens versucht. Das eine Mal das Uebersittliche, das andere Mal das Untersittliche.)

**Der moralische Nihilismus** besteht in der vollständigen Abwesenheit des Gewissens in jeder Gestalt, sowohl der des allgemeinen Pflichtbewußtseins als der eines persönlichen Lebensideals: je ne crois rien, je ne crains rien, je n'aime rien. Logisch ist er unwiderleglich, wenn er schlechthin aufgestellt und festgehalten wird. In Wirklichkeit wird wahrscheinlich niemand so fühlen: er ist Selbsttäuschung. Die Individuen, denen das Gewissen in mehr oder minder starkem Grade mangelt, gehen meistens daran zu Grunde, und zudem ist dieser Mangel meist verbunden mit anderen Abnormitäten.

## § 4. Die Freiheit des Willens.

**Die Frage.** „An die Spitze der Erörterung stelle ich die Unterscheidung einer doppelten Bedeutung des Wortes: es wird von Willensfreiheit in einem *psychologischen* und in einem *metaphysischen* Sinn geredet. Jene bedeutet die Fähigkeit eines Wesens, durch seinen eigenen Willen Ursache seiner Entschließungen und Handlungen zu sein (Wahlfreiheit); letztere bedeutet, daß der Wille oder die einzelnen Entschließungen selbst keine Ursache haben. Daß Willensfreiheit im Sinne der Wahlfreiheit stattfinde, ist nie bezweifelt worden. Dagegen ist Gegenstand endlosen Streites die metaphysische Willensfreiheit. Es ist der Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus."[3])

---

1) System der Ethik, 1. Bd., S. 368.
2) ebenda S. 369.
3) ebenda S. 455.

„Was sagt das Selbstbewußtsein? Doch dies, daß unter den Dingen, die den bisherigen Inhalt meines Lebens bestimmt haben, und noch mehr unter denen, die in der Folge meine Lebensbetätigung bestimmen werden, mein Wille ist, ja daß er in erster Linie steht, daß die anderen Dinge in der Regel erst durch Vermittlung meines Willens auf mein Leben Einfluß gewinnen. Es sagt mir, daß ich nicht von außen, wie ein Zahnrad in einer Maschine bewegt werde, sondern durch das innere Prinzip, das ich meinen Willen nenne. . . Das innere Prinzip wirkt sich, indem es auf Reize von außen reagiert, allmählich aus. Das ist es, was das Selbstbewußtsein hinsichtlich der Vergangenheit sagt; keineswegs aber sagt es, daß die einzelnen Lebensbetätigungen ursachlos erfolgten, daß in jedem Augenblick des Lebens auch eine beliebige andere Betätigung hätte erfolgen können, ohne alle Rücksicht auf die Umstände und die bisherige Willensgestaltung. Und ebensowenig sagt es, daß jenes ursprüngliche, innere Prinzip, die Willensanlage, als ein Unverursachtes, als ein völlig isoliertes Element in die Wirklichkeit eingetreten ist. Es widerspricht auf keine Weise der Vorstellung, daß der Wille, nicht anders als der organisierte Leib, ein abgeleitetes, durch Ursachen bestimmtes Wesen ist, ein Wesen, das in seiner ersten Entwicklungsperiode der formenden Einwirkung der Umgebung gegenüber sehr bildsam ist und erst allmählich widerstandsfähiger wird und sich gegen seine Umgebung mit festgeprägtem Charakter erhält. . . Es spricht für die Wahlfreiheit, aber durchaus nicht für den Indeterminismus; im Gegenteil es sagt, daß jede Willensentscheidung bedingt war, bedingt nämlich durch den Willen und das Motiv. Und dies wird denn ebenso für zukünftige Handlungen gelten . . . Die Entscheidung für das eine oder andere liegt nicht in zwingenden äußeren Umständen, sondern im Willen, der sich allerdings nicht ohne Motiv entscheidet. In der Regel aber wird das Motiv, wodurch der Wille sich bestimmt, ein Verlangen, eine Absicht, ein Zweckgedanke sein, und wer diese kennt, der kann auch die Willensentscheidung vorher sehen."[1])

**Freier Wille.** „Bei dem Menschen erhebt sich über diesem primären, natürlichen Willen eine sekundäre, reflektierte Willensform, der vernünftige Wille, der nicht unmittelbar durch die sinnlichen Reize zur Betätigung determiniert wird, sondern sich selber in Gestalt von Ueberlegung und Entschließung bestimmt. In der Ueberlegung werden mehrere mögliche Betätigungen mit den letzten Zielen, worauf der Wille gerichtet ist, zusammengehalten und daraus wird über ihre Zulässigkeit oder Notwendigkeit entschieden. Der Mensch also wird nicht durch Triebgefühle bestimmt, sondern er bestimmt sich selbst durch Grundsätze und Zweckgedanken. In Zweckgedanken faßt er seine ganze Tätigkeit, sein ganzes Leben in eins zusammen und entscheidet nun über die einzelnen Betätigungen aus der Idee des Ganzen. Das Tierleben zerfällt in eine Vielheit vereinzelter zusammenhangloser Betätigungen, das Menschenleben faßt sich in die Einheit einer Idee zusammen, und diese erzeugt aus sich die einzelnen Momente als durch den Sinn des Ganzen gefordert. Die Einheit des praktischen Selbstbewußtseins übt eine fortlaufende Kontrolle über die einzelnen Regungen des Innenlebens, Gefühle, Bestrebungen, Handlungen, Gedanken. Nun, diese Fähigkeit, durch eine Idee seines Lebens die einzelnen Lebensbetätigungen zu regulieren und zu bestimmen, ist eigentlich das, was wir den freien Willen nennen. Und so kann man auch sagen: frei handelt, wer nicht durch äußere Reize und dadurch ausgelöste Augenblicksbegehrungen, sondern durch Zweckgedanken und Ideale, durch Pflicht und Gewissen sein Handeln bestimmt; jener wird getrieben (agitur), dieser allein handelt (agit)."

„Und hiernach können wir nun weiter sagen: in gewissem Sinne hat die Ansicht doch recht, daß der menschliche Wille eine Art Exclave in der Natur bildet. Das Tier ist ein Durchgangspunkt für Naturprozesse, es ist selbst ein Stück Natur, das von außen

---

[1]) System der Ethik 1. Bd., S. 463—64.

her durch die beständig andringenden Reize und Einwirkungen bestimmt wird. Der Mensch dagegen tritt gewissermaßen aus dem Naturlauf heraus; er erhebt sich über die Natur und stellt sich ihr als ein Selbst gegenüber, sie bestimmend und benutzend, nicht durch sie bestimmt: der Mensch erhebt sich zur Persönlichkeit. Als solche vermag er in jeden Augenblick seines Lebens sein ganzes Selbst, sein Ich zu legen, und darum ist er verantwortlich für jede einzelne Lebensäußerung."[1])

**Charakterbildung.** „Kann also der Mensch sich selbst durch seinen Willen gestalten? Kann er durch seinen Willen sein Wesen, seinen Charakter bilden? — Hierauf wird man, wie man's nimmt, mit ja und nein antworten können. Ja, denn er hat ohne Zweifel die Fähigkeit, sich selbst zu erziehen, er kann seinen äußeren und inneren Menschen mit bewußter Absicht nach einem Ideal, das ihm vorschwebt, formen; er kann seine natürlichen Triebe disziplinieren, ja sogar unterdrücken, so daß sie sich überhaupt nicht mehr regen. Freilich geschieht das nicht durch einfachen Wunsch oder Vorsatz; es geschieht nur durch anhaltende Arbeit und Verwendung der geeigneten Mittel, auf dieselbe Weise, wie dem Körper Fertigkeiten eingepflanzt werden. . . Er kann durch Versagung der Ausübung vorhandene Triebe zum Absterben bringen und durch Gewöhnung schwach angelegte entwickeln und kräftigen. Gewohnheit, sagt das Sprichwort, ist eine zweite Natur. — Anderseits wird man nun freilich sagen müssen: dies formende Prinzip selbst muß in ihm ursprünglich vorhanden oder wenigstens angelegt sein, das kann er nicht erst durch den Willen sich geben, denn es ist eben der innerste Wille selbst. Der Mensch ist nicht vor sich selber da, durch den Willen seinen Willen sich wählend oder bestimmend; das wäre nichts anderes als jene Münchhausensche Unternehmung, sich selber am eigenen Zopf aus dem Sumpfe zu ziehen. Nur ein schon vorhandener Grundwille kann die Ausgestaltung des empirischen Charakters im Laufe des Lebens bestimmen. . . Durchaus muß man sagen: wer ein anderer werden will, der kann es; nur muß es freilich ein ernsthafter Wille sein, der auch die Mittel will, die zum Ziele führen. Leere Wünsche tun es nicht."[2])

**Determinismus und Verantwortlichkeit.** „Der letzte Widerstand gegen die deterministische Ansicht hat seinen Sitz in Bedenken gegen seine Konsequenzen mit Rücksicht auf die Moral und Religion. Wenn das Wollen des Menschen determiniert wird, wenn zuletzt sein Wille selbst determiniert ist durch Ursachen, die außer ihm selber liegen, dann ist es nicht möglich, ihn für sein Wollen und Handeln verantwortlich zu machen. Dann ist jeder Mensch, wozu ihn die Natur machte; und da sein Handeln nur eine Folge seiner natürlichen Willensbestimmtheit ist, so kann er nichts dafür: die Schuld, wenn er schlecht ist und schlecht handelt, trägt nicht er, sondern die Natur überhaupt oder Gott. Der einzelne hat sich nicht selbst gemacht, hat sich nicht Anlage und Willensrichtung, Erziehung und Lebensumgebung selbst gewählt: wie kann man also ihm zurechnen, ihn verantwortlich machen für das, was er ist und was er tut, oder in Wahrheit nicht tut, sondern erleidet? . . In der Tat, die Natur oder Gott können, wenn sie es nicht ablehnen können, die Einzelwesen aus sich hervorzubringen, auch die Zurechnung ihrer Erzeugnisse, die Verantwortlichkeit dafür nicht von sich weisen. . . Gereicht ein schönes und gutes Menschenleben Gott zur Ehre, so gereicht ihm ein nichtiges oder schändliches zur Unehre: wie die eine Folgerung gezogen werden kann ohne die andere, ist völlig unfaßbar. Also eine Zurückführung des Schlechten auf Ursachen, die nicht in ihm selber liegen, bedeutet allerdings zugleich eine Rückbeziehung des Werturteils auf die Ursachen. Aber, so ist nun hinzuzufügen, unser Urteil über das schlechte Individuum wird dadurch nicht aufgehoben. Das Urteil über den Wert einer Person hängt davon ab, was sie ist, nicht davon, wie sie geworden ist, was sie ist, und davon hängt auch das Verhalten gegen sie ab. Ein Baum, der schlechte Früchte trägt, wird abgehauen und ins

---

1) System der Ethik, 1. Bd., S. 473—74.
2) ebenda S. 475—76.

Feuer geworfen. Wir wissen wohl, er kann nicht anders, er hat nicht sein Dasein und seine Natur selbst gewählt, aber das hindert nicht zu sagen: er taugt nichts, was hindert er das Land? . . . Unser Gefühl reagiert nicht wesentlich anders, wo es sich um Menschen handelt. . . . Also eine doppelte Zurechnung findet statt: erst wird dem Individuum selbst sein Leben zugerechnet, sofern darin sein Wille zur Erscheinung kommt; sodann auch den Kollektivwesen, durch welche es gestaltet worden ist, der Familie, der Gesellschaft, dem Volk, der Menschheit, zuletzt der Allwirklichkeit selbst."[1])

„Ganz ebenso wie mit der moralischen Zurechnung verhält es sich auch mit der rechtlichen, die ja auf jener beruht. Die praktische Gerechtigkeitspflege ist niemals darüber in Zweifel gewesen, daß für die Möglichkeit der Zurechnung nur die Wahlfreiheit, nicht die metaphysische Freiheit in Betracht komme; eine Untersuchung der Frage, ob das verbrecherische Individuum die Neigung zum Verbrechen durch Vererbung und Erziehung überkommen oder durch absolute Willensbestimmung sich selber verschafft habe, hat sie niemals für nötig gehalten. . . . Hinzuzufügen wäre dann weiter, daß unter dem Gesichtspunkte des Gesamtlebens Strafe als ein Heilmittel gegen gewisse Uebel der Gesellschaft zu betrachten ist, ein schmerzliches Heilmittel, das die Gesellschaft sich selber verordnet, um jener Uebel, nämlich der Verbrechen, ledig zu werden. Natürlich legt man das Heilmittel da auf, wo der Schaden ist, das heißt bei dem Verbrecher; hier wird auch zunächst die Wirkung erwartet. Der Verbrecher wird etwa gefangen gesetzt."[2])

„Sollte aber jemand durch jene psychophysischen Spekulationen sich beirrt fühlen und denken: im Grunde steht es ja doch nirgends anders als beim Wahnsinn auch; wie wir diesen als Gehirnkrankheit betrachten und behandeln, so müssen wir es auch mit allen anderen Abnormitäten halten (der verbrechertische Trieb des Diebes oder des Brandstifters); . . . so wäre hierauf zu erwidern: gewiß, man mag die Dinge so ansehen. . . Aber nun zieht auch die Konsequenzen. Krankheiten sucht man zu heilen mit den Mitteln, die sich in der Erfahrung als wirksam erweisen. . . . Aber warum behandelt ihr dann nicht den Irren ebenso; warum führt ihr ihn nicht vor den Richter und verurteilt ihn zu Gefängnis, wenn er etwas Sträfliches getan hat? Ja gewiß würden wir es tun, wenn wir glaubten, daß die Behandlung durch Richter und Gefängnisaufseher einen besseren Erfolg verspräche, als die durch Arzt und Krankenwärter, für ihn und für andere, ähnlich Behaftete."

„Eines dürfte die Durchführung dieser Betrachtung zur Folge haben können: sie wird dahin wirken, den Zorn zu beschwichtigen, indem sie die Tatsache als etwas unter diesen Umständen Unvermeidliches erscheinen läßt." Sie dämpft zugleich „die natürliche Neigung zu pharisäischer Selbstüberhebung".[3])

---

1) System der Ethik, 1. Bd., S. 465—67.
2) ebenda S. 469.
3) ebenda S. 470—72.

## 2. Kapitel.

## Kritik der Paulsenschen Ethik.

### § 1. Die mangelhaften Voraussetzungen für eine Ethik.

**Wesen der Ethik.** Paulsen kommt in seiner Ethik selbst wieder auf die erkenntnistheoretischen, psychologischen und kosmologischen Voraussetzungen zurück, die er in der „Einleitung in die Philosophie" zu begründen suchte und für seine Sittenlehre voraussetzt. So ergibt sich sofort die Frage, ob auf diesem Unterbau überhaupt ein System der Ethik aufgeführt werden kann. Die Ethik als praktische Disziplin hat es nicht mit irgend einem äußeren Werke zu tun, sondern mit dem Menschen selbst, mit seinem eigenen Leben, die dem Zwecke, der Bestimmung gemäß zu gestalten sind. Selbst äußere Handlungen des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens werden hier nicht in der sinnlich körperlichen Eigenart, sondern in ihrem inneren, seelischen Kerne betrachtet. Es gilt also in der Ethik das Leben, den Menschen zu gestalten. Dazu will sie Anleitung geben.

**Aktualismus und Ethik.** Doch Paulsen ist in seinen ontologischen Anschauungen Aktualist. Für ihn gibt es nur den Doppelzug des psychophysischen Geschehens. Hinter dem Geschehen stehen keine Kräfte, und hinter den Kräften stehen keine bleibenden Persönlichkeiten, deren Kräfte und ganzes Wesen eben durch die Handlungen sich bewähren, sich zur vollen Wirklichkeit erheben und sich so zur Vollkommenheit heranbilden. Es fehlt kurz gesagt das Subjekt des sittlichen Lebens, dem seine Bestimmung eingebildet werden soll, das sich nach dem Zwecke formt, das im Leben der Vollendung entgegenreift. Paulsen hat in doppelter Weise versucht, diesen Mangel auszugleichen: erstens, indem er als Subjekt der einzelnen Geschehnisse die Gesamtheit des Geschehens annahm und zweitens, indem er diese Gesamtheit der Geschehnisse schließlich der einen absoluten Substanz zuerkannte. Die Gesamtheit der Geschehnisse und die eine absolute Substanz sind dann die wirklichen Träger des Lebens und der einzelnen Handlungen.

In der Kritik des Aktualismus[1]) ist schon auf die logische und psychologische Unhaltbarkeit jenes Versuches hingewiesen, die Summe des psychophysischen Geschehens zum Träger der einzelnen Geschehnisse zu machen. In der Ethik kommt eine neue Schwierigkeit. Sie will Anleitung geben zu einer allmählich sich vollziehenden Vervollkommnung des Lebens. Wenn nun das Leben nicht Aeußerung eines Lebendigen ist, sondern nur aus der Summe der lebendigen Tätigkeiten besteht, wie kann es dann durch die einzelnen Tätigkeiten seinem Ziele, seiner Vollendung entgegengeführt werden? Wir haben eine unbestimmte Zahl von Gefühlen, Bestrebungen, Vorstellungen, die sich den Aktualisten durch ein geheimnisvolles Band zu einem Ganzen zusammenfügen. Eine neue Betätigung ordnet sich nun der vorgefundenen Summe als neue Nummer an. Ist damit dem Alten innerliches Wachstum

[1]) Vergl. S. 56.

zugekommen? Ist es vervollkommnet worden in seiner Art? Nein, die Gefühle, Bestrebungen, Vorstellungen waren in ihrer Art vollendet. Sie haben durch den neuen Gedanken keine innere Reife empfangen. Dieser konnte ihnen nur äußerlich angefügt werden. Das Sehen als solches wird ja nicht vollkommener, wenn ihm ein Hören zur Seite tritt. Und ebenso ist es mit den übrigen psychischen und physischen Tätigkeiten: ob sie nun verschiedener Art sind und so spezifisch oder ob sie derselben Art und nur numerisch von einander unterschieden sind. Immer bleibt der Grundsatz wahr: die Tätigkeit als solche ist das Letzte und darum Vollkommene in der Ordnung des Seins. Sie kann als solche nicht mehr durch ein neues Moment innerlich gefördert werden. Das gilt von der einzelnen Tätigkeit, das gilt auch von einer beliebigen Summe, die die Aktualisten unter dem Worte, menschliches Leben, zusammenfassen. Auch da könnte man nur von einer äußeren Mehrung, nicht von einer inneren Vollendung sprechen.

Diese Schwierigkeit wird auch nicht behoben, wenn man alles physische und psychische Geschehen unmittelbar hervorgehen läßt aus der einen, unendlichen, pantheistischen Substanz. Im Unendlichen und Absoluten ist keine Scheidung von Fähigkeit und Tätigkeit, von Substanz und Accidenz. Hier müssen wir an die substantielle Tätigkeit kommen. Für diese gilt um so mehr, daß sie in ihrer Art vollendet ist, keinen inneren Zuwachs und keine Entwickelung mehr erfahren kann. Darum kann man überhaupt keine pantheistische Ethik aufführen. Auch da fehlt das Subjekt, das innerlich reifend und sich entwickelnd seinem Zwecke, seiner Bestimmung sich annähert. Der Aktualismus hat also kein Subjekt für ein ethisches und sittliches Leben. Für ihn ist jede Ethik eine Lehre für eine Kunst, die niemand ausübt, die keinen Künstler findet.

**Pantheismus und Ethik.** Die Ethik als Anleitung zu einem vollkommenen Leben setzt selbstverständlich voraus, daß ein Leben verfehlt werden könne. Sie rechnet damit, daß Verirrungen stattfinden können, daß der rechte Lebensweg sich nicht mit Notwendigkeit aufdrängt. Wo strenge Notwendigkeit herrscht, gibt es ja nichts Mangelhaftes, Verfehltes, Sündhaftes im sittlichen Sinne. Gerade das will die Ethik vermeiden. Das sittlich Mangelhafte, Verfehlte, Sündhafte ist jedoch solcher Art, weil es nicht an sein selbstverständliches inneres Maß reicht, weil es den Forderungen nicht entspricht, die man an es stellen kann und zugleich stellen muß. Was immer also sein Maß und seine Gesetze in sich hat, für das kann es nichts Mangelhaftes geben in dieser Richtung. Was keinen Höheren über sich hat, der ihm Ziele und Bestimmung der Entwickelung geben könnte, für das kann es nichts Verfehltes geben — und darum nichts Sündhaftes. Wesen, die das Maß ihres Handelns in sich tragen, die anderseits keinen Höheren über sich erkennen, entwickeln sich — vorausgesetzt, daß überhaupt eine Entwicklung möglich bleibt — darum immer in geziemender, berechtigter

Weise. Für all diese ist also keine Lebensanweisung notwendig, oder auch nur angebracht, die vor Verirrungen und Sünden warnt, und zu ihrer Vermeidung anleitet. Im Gegenteil, sie haben ein Recht, sich all solche Anleitungen zu verbitten. Diese äußeren Maßstäbe sind ja gänzlich unberechtigt, sind Vergewaltigungen ihrer zielsicheren und unabhängigen Natur.

So liegen die Verhältnisse tatsächlich im Pantheismus, den Paulsen zur Grundlage seiner kosmologischen Anschauungen gemacht hat. Alles ist in Gott und von Gott, Betätigung und Bestimmung des göttlichen Wesens selbst. Gott ist das Absolute, das Unbedingte, das von niemanden Weisungen entgegenzunehmen hat. Was immer in ihm ist, hat teil an seiner Unbedingtheit, ist darum von vornherein berechtigt. Verbildungen, Mißbildungen sind in ihm nicht möglich. Es gibt ja keine Maßstäbe außer ihm, nach denen man die einzelnen Momente messen könnte. Er ist wesentlich Maß und Gesetz. Darum kann er nicht gegen Maß und Gesetz verstoßen: nicht im Ganzen, nicht in den Teilen. So kann es im Pantheismus nichts sittlich Verfehltes, Mangelhaftes und Sündhaftes geben. Alles trägt, weil göttlich, seine unbedingte Berechtigung und Geltung in sich selbst. Nehmen wir an, es sei im folgerichtigen Pantheismus eine Entwickelung möglich, so würde sie immer zielgerecht sein, immer in der Richtung des Berechtigten liegen. Es wäre darum verfehlt, eine Ethik normativer Art zu schreiben. Denn es gibt für die Entfaltung des Göttlichen gar keine äußere Norm. Es wäre verfehlt, auf Irrwege und Mißbildungen hinzuweisen, vor ihnen zu warnen. Diese sind in der Entwickelung des Göttlichen einfach unmöglich. Man könnte höchstens den Gang dieser Entwickelung beschreiben und ihre Stufenfolge als berechtigt und allen berechtigten Ansprüchen entsprechend anerkennen.

**Erkenntnislehre und Ethik.** Auch die Paulsensche Erkenntnislehre will zu seiner Ethik nicht stimmen. Folgerichtig zu seiner ersten idealistischen Gedankenreihe müßte er unbedingter Subjektivist bis zur Absperrung im Solipsismus sein. Doch stellen wir uns auf seinen Standpunkt: im seelischen Innenleben erfassen wir unmittelbar die Wirklichkeit; die Körperwelt jedoch ist Spiegelung des Seelischen, hat ihm gegenüber kein selbständiges Dasein. Ueber das nähere Verhältnis dieser Spiegelung zu seiner Ursache, dem Psychischen, haben wir keinen weiteren Aufschluß. Nur entspricht dem Psychischen immer ein Physisches. Die Parallelen schneiden sich endlich in der einen absoluten Substanz, dem All-Einen. Wechselwirkung findet nicht statt. Daß das Physische, — die Spiegelung und Erscheinung, — gestaltende Macht und wirkliche Bedeutung für das Psychische habe, ist nicht einzusehen, wäre mindestens des näheren zu begründen. Solange man an der unbedingten Nebensächlichkeit des Körperlichen gegenüber dem Seelischen festhält und dieses gesichert und selbständig weiß gegen das Physische, braucht man das Seelische und kann man das Seelische nicht zu gunsten des Physischen belasten. Man kann also nicht von den Pflichten des einzelnen gegen seinen Leib, noch auch von den Pflichten des

wirtschaftlichen, des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens sprechen. Diese Gruppen nehmen jedoch in der Paulsenschen Ethik großen Raum ein.

Ebenso bedeutungsvoll ist die mangelhafte Erkenntnis der körperlichen Erscheinungswelt. Nach Paulsen decken sich Vorstellung und Wirklichkeit im Innenleben. Von dort aus bemerken wir einen besonderen Zusammenhang zwischen unserem Seelischen und dem Erscheinungskomplexe, den wir unseren Leib nennen und von hier aus deuten wir die weitere körperliche Umwelt und zwar im Sinne einer Allbeseelung nach Paulsen. Um all jene Pflichten gegen das eigene leibliche Leben, gegen den Nächsten, gegen die Gesellschaft und den Staat zu begründen und zu erfüllen, bedarf es ohne Frage einer entsprechenden Erkenntnis all dieser Dinge, einer Erkenntnis, die an Weite, Tiefe und Sicherheit weit über das hinausgeht, was man mit dem Worte „deuten" zu bezeichnen pflegt. Hätten wir tatsächlich nur jenes nebelhafte Erkennen der Außenwelt und der menschlichen Mitwelt, wie es Paulsen in der Erkenntnistheorie behauptet, dann wäre weder die Begründung noch die Erfüllung jener Pflichtengruppen möglich. Paulsen spricht und beweist in der Moralphilosophie, als wenn er seine idealistische Erkenntnistheorie nicht hinter sich hätte.

**Ethik als Kritik der theoretischen Philosophie.** Die erkenntnistheoretische, aktualistische und pantheistische Auffassung Paulsens lassen sich mit seiner Ethik nicht vereinbaren. Gerade der Aufbau des praktischen Lebens, die Ethik, wäre der beste Beweis für diese Grundauffassungen der theoretischen Philosophie gewesen. Denn wie alle Wirklichkeit mit einander stimmt und sich zueinanderfügt, so auch alle Wahrheit. Hier aber klaffen theoretische und praktische Philosophie auseinander. Die eine paßt nicht zur anderen oder schließt sie schroff aus. Darum wird die Ethik zur Widerlegung der theoretischen Grundanschauungen. Das wirkliche Leben kommt mit unbeugsamer Gewalt an den einzelnen heran, weicht nicht seinen Auffassungen. Ansichten und Meinungen, die nicht lebensfähig sind, nach denen sich nicht leben läßt, werden einfach in den theoretischen Winkel bei Seite gestellt. Ihr überzeugter Vertreter achtet ihrer nicht in der Gestaltung des persönlichen Lebens und noch weniger in seinen Beziehungen zur Außenwelt und den gesellschaftlichen Verbänden. Nach dieser Art läßt auch Paulsen in der Ethik, in der Wissenschaft von der Lebensführung, einfach jene Aufstellungen seiner theoretischen Philosophie fallen, die mit den Wirklichkeiten und Notwendigkeiten des Alltags unvereinbar sind. So wird es im Ganzen und in der Regel: doch soll damit nicht der störende, verderbliche Einfluß falscher Grundanschauungen für das praktische Leben geleugnet werden.

### § 2. Die Frage nach dem höchsten Gut und die Güterlehre.

In der Güterlehre widerlegt Paulsen zunächst den Hedonismus, der das höchste Gut in der Lust findet. Seine Beweise sind schlagend. Sodann gibt er die „energistische" Auffassung vom höchsten Gut im Anschluß an Aristoteles: „der Mensch will ein mensch-

liches Leben mit dem vollen Inhalt eines solchen leben; er will Vollendung der eigenen Persönlichkeit und volle Betätigung der Kräfte, zuhöchst der persönlich sittlichen Kräfte, in der Selbstbehauptung und Selbstdurchsetzung und zugleich in der Arbeit an den objektiven Zwecken des geschichtlichen Lebens, dem er als Glied angehört." Endlich sucht Paulsen die Einwürfe zu widerlegen, in denen der Pessimismus dem Leben allen Wert abspricht.

Unsicherheit bezüglich des letzten Zieles. Paulsen sagt: „Die Entscheidung über die Natur des höchsten Gutes ist eigentlich überhaupt nicht Sache des Verstandes, sondern des Willens. Dem Einzelnen schwebt eine Idee von der Gestaltung seines Eigenlebens, ein Lebensideal vor, dessen Verwirklichung er als seine eigentliche Aufgabe, zugleich aber auch als das höchste Ziel seines Verlangens empfindet. Es ist nicht der Intellekt, aus dem dieses Ideal entspringt, wenn es sich auch in einer anschaulichen Erkenntnis darstellt, aber seine Vortrefflichkeit kann eigentlich nicht dem Verstande bewiesen werden: es ist nichts anderes als die Spiegelung des innersten Wesens und Willens selbst in der Vorstellung. Haben andere Individuen andere Ideale, ich kann ihnen weder durch logische Demonstration, noch durch empirisch-kausale Untersuchung die Unrichtigkeit ihrer Idee von einem vollkommenen Leben beweisen." Später kommen allerdings noch einige „Vielleicht", daß der Mensch auch durch Erkenntnis zur Aneignung eines anderen Ideales kommen könnte. Im ganzen jedoch hält Paulsen daran fest, daß das Lebensideal, das Lebensziel, das, was der einzelne als höchstes Gut des Lebens ansieht, vom Willen unabänderlich gegeben und bestimmt wird.

Will denn tatsächlich die Masse der Menschen das Paulsensche Lebensideal und höchste Gut? „Ein menschliches Leben mit dem vollen Inhalt eines solchen, Vollendung der eigenen Persönlichkeit und volle Betätigung der Kräfte, zuhöchst der persönlich sittlichen Kräfte?" Sind die Menschen sich wenigstens über dieses Ziel im allgemeinen einig? Es schwebt ihnen weder immer in der Erkenntnis vor, noch streben sie ihm unbewußt entgegen. Tausende gehen einfach auf in dem Streben nach behaglichen Lebensverhältnissen. Die Entwickelung ihrer Persönlichkeit, die Betätigung der Kräfte, zuhöchst der persönlich sittlichen Kräfte, ist weder ihr bewußtes noch ihr unbewußtes Ziel. Wer das für die Masse der Menschen behaupten wollte, müßte auch hier wieder das Innenleben und Außenleben „deuten" in einer Weise, daß es zu einem vollständig anderen würde. Das Paulsensche Lebensziel ist also weder tatsächlich bei der Masse der Menschen vorhanden, noch kann es ihnen nach seiner Ansicht durch Erkenntnis beigebracht werden. So fehlt für Paulsen die Wurzel einer Sittenlehre, einer Ethik überhaupt: die Einstimmigkeit im letzten Ziel und höchsten Gut des Lebens.

Man kann nicht einwenden, dieses Ziel gelte wenigstens für den engeren Kulturkreis der zivilisierten Völker. Auch das trifft für Tausende nicht zu. Nach Aristoteles müßte allseitige Vollendung des menschlichen Wesens als

Ziel der Menschheit und jedes einzelnen anerkannt werden. Denn er meint, die unbedingte Verpflichtung jedes einzelnen auf dieses Ziel und die alleinige Berechtigung dieses Zieles dargetan zu haben. Von hier aus kann man eine allgemein verpflichtende Moral entwickeln. Paulsen steht nicht auf dem Boden. Er meint, die Bestimmung des Lebenszieles könne nicht vom Verstande kommen und ihm andemonstriert werden, der Wille stelle es ursprünglich und unabänderlich fest. Da nun tatsächlich die Lebensideale nicht einheitlich bestimmt sind für die Masse der Menschen, auch nicht für den engeren Kulturkreis, so ergibt sich damit die Unmöglichkeit für Paulsen, eine allgemein menschliche Sittenlehre zu schreiben oder auch nur eine Ethik, die für den engeren Kulturkreis der zivilisierten Völker Geltung hätte. Sein Buch kann nur beanspruchen, ein Führer zu sein für diejenigen, die sich von vornherein zu dieser allgemeinen Formel bekennen. All die sogenannten Pflichten, die in dem Buche aufgestellt sind, haben nur hypothetische Verbindlichkeit als Mittel für den Paulsenschen Lebenszweck, den weder die Erfahrung als allgemein anerkannt erweist, noch die Vernunft — wie Paulsen sagt — als einzig richtigen dartun kann. Das ist im System der Ethik selbst wohl von Paulsen angedeutet. Aber es verdient als Charakteristikum des Paulsenschen Werkes hervorgehoben zu werden, damit man die volle und unbedingte Relativität der Paulsenschen Ethik erkennt und festhält. Weil das Ziel des Lebens nicht mit unbedingter Sicherheit bestimmt, die Verpflichtung auf das Ziel nicht entscheidend begründet werden kann, darum ist überhaupt nichts Sicheres und unbedingt Verpflichtendes in der Ethik, in der Sittenlehre. Alles ist auf die persönliche Willkür gestellt. Es ist erlaubt, was beliebt.

Der erste Mangel an der Güterlehre Paulsens ist die Unsicherheit bezüglich des höchsten Gutes und letzten Lebenszieles. Damit fällt die Möglichkeit einer Ethik mit schlechthin pflichtgemäßen, unbedingt bindenden Forderungen. Diese Unsicherheit fließt zuletzt aus dem einseitigen Voluntarismus, dessen Kritik früher[1]) gegeben worden.

**Unerreichbarkeit des höchsten Gutes.** Paulsen hat in allgemeiner Formel das entscheidende Ziel des menschlichen Lebens gezeigt, es als das höchste Gut darzutun versucht. Die erste Anforderung, die man an das allgemeine Ziel des menschlichen Lebens und an sein höchstes Gut stellen muß, ist die Erreichbarkeit für alle. Gut und Ziel, für die nicht Mittel und Wege allen zur Verfügung stehen, daß sie tatsächlich sich in deren Besitz setzen können, sind bloß eine schöne Aussicht. Doch wird man sich hüten, Kraft und Zeit an ein solch unsicheres Unternehmen zu verschwenden. Wie steht es nun mit der Erreichbarkeit des Paulsenschen Lebenszieles: „eines Lebens, das zu voller und harmonischer Entfaltung der leiblich-geistigen Kräfte und

---

[1]) Vergl. S. 49.

zu reicher Betätigung in allen Lebenssphären führt, in inniger Gemeinschaft mit anderen nächstverbundenen Personen und in allseitiger Teilnahme an dem geschichtlichen und geistigen Lebensinhalt der großen Gemeinschaftsformen"?

Bleiben wir im Bereiche der sogenannten zivilisierten Menschheit! Außerhalb dieses nach der Erreichbarkeit des Lebenszieles zu fragen, wäre wahrscheinlich nicht einmal im Sinne Paulsens. Er schreibt ja Ethik höchstens für bestimmte Kulturkreise. Die Massen dieser zivilisierten Völker werden in Anspruch genommen von den unerläßlichen Arbeiten um das tägliche Brot. Die Proletarier der Schaufel und der Feder haben vom Aufgang bis zum Niedergang der Sonnen mit Hand und Hirn zu frohnen! Wenn sie des Lebens, das heißt für sie „des Leibes", Unterhalt gesichert haben und nicht nur für den heutigen Tag und für ihre Person, sondern auch für Frau und Kind und für die Tage des Alters, wo Hand und Hirn versagen werden — dann haben sie viel erreicht. Zu voller und harmonischer Entfaltung aller leiblich-geistigen Kräfte können sie einfach nicht kommen, weil ihre Kraft auf die einseitige, allmählich verbildende Brotarbeit geht. Wer unter diesem Joch das Leben verbringen muß und zugleich das Paulsensche Lebensideal „voller Entfaltung der leiblich-geistigen Kräfte und reiche Betätigung in allen Lebenssphären" im Herzen trägt, wer überdies noch den metaphysischen Anschauungen des Aktualismus und Pantheismus verfallen ist, dem wird die Lebenszeit doch wohl etwas zu lang, die Lebensaufgabe als unlösbar, die Last des Weges und der Druck der Arbeit zu schwer erscheinen. Er wird wohl vorziehen, in den Schoß des All-Einen zurückzukehren, um als andersartige Betätigung und Bestimmung der absoluten Substanz weniger Schmerz und mehr Glück zu haben. Auch Paulsen wird es ihm nicht verargen, wenn er sich weiter nicht an der unlösbaren Lebensaufgabe versucht. Für die ungeheure Mehrzahl des Volkes, das seine ganze Kraft auf die Brotarbeit mit Hand und Kopf wenden muß, paßt das Paulsensche Lebensziel nicht, ist es unerreichbar.

Doch immerhin bleibt ein Kreis, — wenn auch ein sehr kleiner Ausschnitt aus dem Ganzen, — ein Kreis, den der Väter Arbeit oder des Lebens und des Glückes Gunst selbständig gemacht, gesichert hat gegen jede Sorge um das tägliche Brot. Er wenigstens könnte sich diesem Paulsenschen Lebensziele entgegenstrecken, ungehemmt die Wegesfernen durcheilen. Auch aus dieser auserwählten Schar scheiden sofort nicht wenige aus: jene, die Krankheit des Leibes und Beschränktheit des Geistes unfähig macht für das Ziel. Es bleibt dann ein kleiner Rest: die leiblich und geistig Gesunden und Starken, die den festen Boden eines gesicherten wirtschaftlichen Daseins unter sich haben. Für diese wenigen kann Paulsen eine Ethik, eine Lebensanweisung schreiben, wenn ihr Grundwille dem seinigen gleich gestimmt ist, von seiner Tiefe aus hinzielt zu dem Ziel eines Lebens, das zu voller und harmonischer Entfaltung der leiblich-geistigen Kräfte und zu reicher Betätigung in allen Lebenssphären führt.

Was soll denn mit der großen bei Seite stehenden Masse werden? Für sie paßt das Paulsensche Ziel nicht. Ein anderes zusagendes, und zugleich allen erreichbares Ziel wird es unter den irdischen Beschränktheiten wohl nicht geben. Für sie also scheint das Leben die Kosten nicht zu tragen, scheint ein unrentables Geschäft zu sein. Wer kann ihnen auch nur vernünftiger Weise zum Beginn des Betriebes raten? Vernünftig ist's, wenn sie für sich und die kommenden Geschlechter verzichten. Sie würden scheiden aus dem Leben ohne Ziel und ohne Wert. — Jenes Häuflein von Auserwählten wird dann dem Elend verfallen. Es lebt ja von der Fronarbeit der Masse; nur diese ermöglichte seine Muße. Diese Grundlage ist gefallen. So sinkt es selbst in den Bereich des Elendes oder der Not herab. Es muß seine Kraft an den Erwerb des täglichen Brotes wenden. Um das dürftige leibliche Dasein zu erhalten, muß es verzichten auf die Entwicklung des Geisteslebens wenigstens nach der Seite der Erkenntnis, wenn auch nicht nach der Seite der Sittlichkeit.

Das Paulsensche Lebensziel und höchste Gut ist nicht für Wesen unter menschlichen Verhältnissen. Wenn auf diesem Ziele der Wert des Lebens beruht, dann ist das Leben für die Masse wertlos. Die kleine auserwählte Schar kann es höchstens erreichen durch den Verzicht der großen Masse. Wenn allgemeine Erreichbarkeit Grundforderung für das entscheidende Lebensziel und höchste Gut ist, dann ist die Bestimmung Paulsens sehr unglücklich.

**Paulsens Kritik des Pessimismus.** Der Pessimismus hat im einzelnen die Mängel des irdischen Lebens aufgestellt und gezeigt, daß es in Wirklichkeit dem Ziele Paulsens, der Wohlfahrt, sehr fern bleibt. Die Polemik gegen den Pessimismus ist denn auch mehr ausweichender Natur. Die angeführten Tatsachen können zwar nicht geleugnet werden: doch ihre Allgemeinheit läßt sich statistisch nicht erweisen. Die offenkundigen, sehr zahlreichen Fälle aber zwingen den Menschen, sich zu bescheiden in seinen Forderungen bezüglich der Wohlfahrt, der Erreichung des letzten Zieles und höchsten Gutes. So Paulsens Antwort. Wenn man die Sache genauer ansieht, kommt man bei den beständigen Abzügen in Wirklichkeit auf vollen Verzicht. Man darf schließlich vom Leben nicht mehr viel erwarten, dann kommen keine Enttäuschungen. Entschieden gesprochen hätte Paulsen mit dem Geständnis, daß jenes höchste Gut und entscheidende Lebensziel in concreto unerreichbar sei.

Zunächst die Auseinandersetzung mit den physischen Uebeln. „Die Welt bietet unserer Natur angemessene Entwicklungsbedingungen, unseren Kräften bildende Aufgaben, unserem Leben, wenn wir nur selbst wollen, reiche und schöne Erfüllung." So spricht Paulsen im Hinblick auf die Uebel. Wird der Paulsensche Lebenszweck als Maßstab an die Wirklichkeit gelegt, so muß man den Satz rundweg verneinen. Dann bietet die Welt unserer Natur keine angemessenen Entwicklungsbedingungen. Tausendmal müssen Kräfte in der Ungunst der Verhältnisse verkümmern. Selbst der redlichste Wille hat oft keinen wirklichen Erfolg. Ebenso steht es

mit den sogenannten normalen und außergewöhnlichen Widerständen gegen unsere Zwecke. Es könnte ein gut Teil der normalen fehlen — beispielsweise dürften weite Länderstrecken fruchtbarer sein und des Bauern Mühe reicher lohnen, — ohne daß wir deshalb im „Schlaraffenleben verkämen". Die anormalen sind durch eigene und fremde Kraft zum Guten zu wenden! Leicht gesagt, doch schwer getan — zumal auf dem Hintergrund der aktualistisch-pantheistischen Metaphysik! Ebenso sollen uns die normalen Schwächen und Gebrechlichkeiten der Natur vonnöten sein: „unsere Organe stimmen zu unseren Aufgaben!" „Krankheiten und organische Mißbildungen können Anlaß zum Guten werden". Dieses Uebertreiben und anderseits dieses Hinweggehen über unleugbare Schwierigkeiten, beweisen, daß wirkliche Gründe gegen die Schwierigkeit fehlen.

Ebensowenig weiß Paulsen sich zu helfen gegen das moralische Uebel. „Oft führt der Weg zur Höhe durch die Tiefe der sittlichen Not!" Oft auch bleibt der Aermste in der Tiefe liegen und verkommt. Daran kann dieser selbst nach Paulsen ganz unschuldig sein, wenn sein Wille ursprünglich nicht auf das moralisch Gute eingestellt und hingerichtet ist. Ueber ihn kommt das Schlechte wie ein Verhängnis. Wie zahlreich sich Paulsen diese Gruppe denkt, darüber schweigt er. Wenn wir jedoch seinen — wenn auch beschränkten — Determinismus zur Beurteilung heranziehen, so liegt dieses Verhängnis mit mehr oder minder starker Wucht auf allen sittlich Entgleisten. Diese werden, weil ja das moralisch Böse mit dem Ziele der Wohlfahrt im Gegensatze steht, dem Elend unaufhaltsam entgegen getrieben. Sind auch deren „Organe ihren Aufgaben angepaßt?" Daß „dabei das Böse immer etwas Inkommensurables bleibt" ist doch wohl eine etwas zu gefällige Wendung. Es müßte heißen: eine Annomalie, die seine ganze Weltauffassung sprengt!

Eine neue Verlegenheit bildet der Tod. „Der rechtzeitige Tod erscheint als innerlich notwendiger Abschluß des Lebens". Wer erfolgreich gearbeitet hat und nun die Früchte seiner Arbeit genießen kann, wird wohl nie zugeben, daß der rechte Augenblick für den Tod gekommen sei. Er wird im Wohlstand immer zu früh kommen. Wenn aber das Leid von außen und von innen oder auch nur von einer Seite herandrängt, so mag der Tod manchmal als Erlösung begrüßt werden von einem Leben, das schon viel zu lange gedauert hatte. „Der vorzeitige Tod bleibt ein unlösbares Rätsel, dem gegenüber demütige Ergebung ziemt." Er ist ein Rätsel, für das es bei Paulsenscher Grundauffassung keine Lösung gibt. Und ist nicht der vorzeitige Tod die Regel und der rechtzeitige die Ausnahme? Ein Gang an den Sterbebetten vorüber und ein Blick in die Statistik nach den Lebensaltern der Sterbenden würden zum Beweise genügen.

**Rückblick.** Paulsen hat die Frage nach dem höchsten Gut und entscheidenden Ziele nicht gelöst. Zuerst die Unsicherheit in der Bestimmung desselben! Erwiesen werden durch den Verstand kann es als solches nicht. Wem es nicht ursprünglich als solches vor den Willen hingestellt ist, der kann nicht zu seiner

Anerkennung gebracht werden. Damit fällt die Möglichkeit einer allgemein verpflichtenden — oder besser gesagt — von allen anzuerkennenden Ethik. Denn eine Pflicht im vollen Sinne gibt es bei Paulsen nicht. Sodann ist das Lebensziel, das höchste Gut, wie es Paulsen aufstellt, in der Regel unerreichbar. Das physische und moralische Uebel, die das Paulsensche Ziel der Wohlfahrt ausschließen oder mindestens stark beeinträchtigen, und endlich der Tod können von Paulsen nicht eingereiht werden in seine Lebensordnung.

Der letzte Grund für das Fehlschlagen des Versuches, innerhalb der irdischen Ordnung ein Lebensziel und ein höchstes Gut zu finden, das allen Menschen erreichbar ist, das zugleich entschädigt für alle darauf verwandten Mühen und Kosten — kurz ein entscheidendes Ziel und höchstes Gut, das dem irdischen Leben in sich Abschluß und Sinn gäbe, zu bestimmen, ist *die Unmöglichkeit eines solchen Unternehmens*. Wohl liegt das höchste Gut in der Richtung der vollen Betätigung der höchsten Kräfte. Da diese aber in der irdischen Sphäre, unter dem Druck der irdischen Unzulänglichkeiten nicht möglich ist, so weist das gegenwärtige Leben über sich hinaus in eine andere Welt. Dort muß zur Vollendung kommen, was hier begonnen wurde. Dort muß die tiefste Sehnsucht des Menschenherzens ihr entsprechendes Gut finden. Diese grundlegende Frage nach dem Ziele des Menschen und dem höchsten Gute des Lebens ist von Thomas von Aquin mit großer Schärfe in Anlehnung an Aristoteles behandelt worden. Paulsen hätte hier manches Bessere gefunden.

### § 3. Pflichtenlehre. Sittengesetz und Gewissen.

**Unmöglichkeit einer Pflichtenlehre.** Paulsen weiß kein allgemeines Ziel und Gut anzugeben, auf die alle Menschen schlechthin verpflichtet wären. Die entscheidenden Ziele lassen sich ja dem einzelnen nicht durch Vernunftbeweise als solche dartun. Sie werden ursprünglich vom Willen aufgestellt oder der Wille findet sich vielmehr ursprünglich auf diese eingestellt und hingerichtet. Von der Verpflichtung auf das Ziel leitet sich nun die Verpflichtung auf den Weg zu diesem Ziele ab. Aus der Verpflichtung auf den Zweck erwächst die Verpflichtung auf Anwendung der geeigneten Mittel zum Zweck. *Als solche* haben jedoch Mittel und Wege keinen obligatorischen, pflichtgemäßen Charakter. Sie empfangen ihn vom Zwecke und vom Ziele. *Da Paulsen keine allgemein verpflichtenden Lebensziele kennt, so kann er folglich auch keine allgemein verpflichtenden Kreise von einzelnen Handlungen aufstellen.* All dem, was er als Pflicht gegen das leibliche Leben, oder als Pflichten gegen den Staat zusammenfaßt, fehlt der eigentlich normative, pflichtgemäße Charakter. Es sind nur vernünftige Handlungsweisen im Hinblick auf dieses und jenes nächste Ziel. Ob ich dieses nächste Ziel will oder nicht will, ist mir durch ursprüngliche Willensbestimmung eigen oder nicht eigen. Ist es mir eigen, dann habe ich hier die entsprechende Erkenntnis, die mich leitet auf dem Wege zu diesem Ziele. Ist es mir nicht eigen, fühlt mein Wille sich nicht von Grund aus hingerichtet auf dieses Ziel, dann haben diese Erkenntnisse nur theoretische Bedeutung, keinerlei praktische. Noch

viel weniger haben sie einen allgemein und unbedingt normativen Charakter.

**Erklärung der Pflicht.** Doch tatsächlich finden sich Pflichtengruppen, durch die sich alle ohne weiteres gebunden fühlen. Zu diesen gehören die Grundlagen des Familien- und Staatslebens. Nach Kant ist das Sittengesetz als Form und Norm in unsere Vernunft gelegt, macht sich geltend in unseren bewußten Handlungen. Nun ergibt sich die Frage, woher haben diese Gruppen von Handlungen den normativen Charakter? Warum fühlen und wissen wir uns verpflichtet — verpflichtet nicht nur durch äußeren Zwang, der gelegentlich auch hinzutreten kann, oder durch Furcht vor Strafe, die bei Nichtbeachtung bevorsteht, — sondern gehalten im Innersten unseres Wesens. Es treibt uns der Norm zu entsprechen und widerstrebt uns in gewisser Weise das Gebot zu übertreten. Wir erfahren diesen Pflichtengruppen gegenüber die Zustände des antreibenden oder auch abhaltenden Gewissens. Woher stammt diese innere Gebundenheit, das Bewußtsein der Verpflichtung auf ein solches und solches Handeln?

Paulsen erklärt es auf folgende Weise: „Was den Menschen auszeichnet, das ist einerseits die hohe Entwickelung der Intelligenz, anderseits die Innigkeit des Gemeinschaftslebens und dem entsprechend die Stärke der anerzogenen sozialen Willenstriebe. Es entsteht durch diese beiden Momente über dem primitiven, animalischen Triebwillen ein sekundärer, reflektierter Wille, der sein Handeln unabhängig von den Naturtrieben bestimmt. Und zwar auf doppelte Weise bestimmt: einerseits durch dauernde Zweckgedanken, anderseits durch die Rücksicht auf die sozialen Normen und das Urteil der Umgebung. Der Triebwille ist der beständigen Kontrolle durch diesen sekundären Willen unterworfen. Hierzu kommt noch ein drittes: das Bewußtsein der Willensfreiheit, wie es mit der Entwicklung der Intelligenz und des reflektierten Willens notwendig verknüpft ist; der Mensch stellt sich verschiedene Möglichkeiten des Handelns vor und trifft zwischen ihnen die Wahl. Damit haben wir alle Bedingungen für die Erscheinungen des Gewissens, des Pflichtgefühls und der Reue ... Ebenso ergibt sich von hieraus auch die Erklärung für den eigentümlichen autoritativen Charakter der Pflicht: er stammt aus dem Verhältnis des einzelnen zu dem sozialen Ganzen, als dessen abhängiges Glied er sich weiß. In dem Willen des sozialen Ganzen, der sich in Sitte und Recht objektiviert, stellt sich ihm ein überlegener und zugleich von ihm selbst innerlich anerkannter Wille gegenüber: er fühlt sich gebunden durch die Normen, die ihm durch Sitte und Recht vorgezeichnet sind."

**Dauernde Zweckgedanken nicht Quelle der Pflichten.** Das Pflichtbewußtsein entsteht also aus dem Gegensatz zwischen dem niederen Triebwillen einerseits, anderseits aus den eigenen dauernden Zweckgedanken und dem Gemeinschaftswillen, der sich in Sitte und Recht darstellt. Gehen wir zunächst auf die dauernden Zweckgedanken ein! Es gibt eine Reihe von dauernden Zweckgedanken, deren Ausführung für die Gestaltung eines Lebens von entscheidender Bedeutung ist, ohne jedoch bezüglich der Mittel und Wege schlechthin

Verpflichtungen mit sich zu bringen. Ohne Frage ist die Wahl eines Berufes von solch entscheidender Bedeutung. Folgt nun ohne weiteres aus einer solchen Wahl die strenge Verpflichtung auf die entsprechenden Mittel und Wege? Nein, wie ich frei diesen Beruf gewählt habe, kann ich auch einen anderen wählen und brauche mich dann um die Mittel und Wege zu dem früheren Lebensziel überhaupt nicht mehr zu kümmern. So gibt es eine ganze Reihe von Zweckgedanken, die ich frei als Norm für das Leben aufstellen und ebenso frei als Lebensnormen wieder fallen lassen kann. Wie ich in diesen Fällen nicht auf die Zwecke verpflichtet bin, so auch nicht auf die entsprechenden Mittel. *Dauernde Zweckgedanken als solche — mögen sie auch noch so sehr in Gegensatz zu dem primären Triebwillen stehen — begründen also durchaus keine eigentliche Verpflichtung.*

*Sodann scheint hier die Grundfrage übergangen zu sein.* Zweckgedanken können selbstverständlich in dem Falle eine Verpflichtung bezüglich der entsprechenden Mittel begründen, daß sie selbst hinweisen, hinleiten zu obligatorischen, pflichtgemäßen Zwecken. Vom Ziel und Zweck aus fließt der obligatorische, pflichtmäßige Charakter immer auf die Mittel und Wege über. Doch dann kommt sofort die Frage: wie kommt die Pflichtmäßigkeit in den Zweck selbst hinein? Da gar manche Zwecke frei aufgestellt werden, nicht pflichtgemäßer Art sind, so muß die Pflichtmäßigkeit einzelner Zwecke aus ihrer Eigenart, nicht aus ihrer allgemeinen Natur als Zwecken kommen. *Darum kann man das Pflichtmäßige nicht aus Zweckgedanken schlechthin ableiten. Es muß das besondere, eigenartige Moment in einzelnen Zwecken aufgezeigt werden, durch das wir zuerst auf sie selbst verpflichtet werden.* Der Zweckgedanke überträgt dann den pflichtmäßigen Charakter auch von diesen Zwecken auf die entsprechenden Mittel und Wege. Solange dieses eigenartige Moment in einzelnen Zwecken nicht bezeichnet ist, sind wir nicht an die Quelle der Verpflichtung, des Pflichtmäßigen in den Zwecken und einzelnen Handlungen gekommen.

**Der Gemeinschaftswille nicht Quelle der Pflicht.** Des weiteren soll der Gemeinschaftswille, wie er sich in Sitte und Recht objektiviert hat, Quelle der Pflicht sein. Sittliche Lebensführung ist nicht gegeben mit der bloßen Kenntnis der Sittengesetze. Tugend ist nicht Wissen allein. Uebung, Gewöhnung sind eine andere Hauptsache neben der entsprechenden Kenntnis. Darum hat der äußere Halt und das gute Beispiel, die Sitte und Volksgewohnheit für das sittliche Leben großen Wert. Durch sie wird dem einzelnen die Sittlichkeit fast eingebildet. Sitte und Gewohnheit haben also große *erziehliche Bedeutung für die Sittlichkeit des einzelnen. Doch die Sittlichkeit selbst als objektive Ordnung, als ein System von Normen kann durch Sitte und Gewohnheit des Volkes nicht begründet werden.* Das ist der Irrtum Paulsens.

Aus dieser Auffassung würde zunächst folgen, es gebe vor der Sitte und Gewohnheit überhaupt keine Pflichten im strengen Sinne des Wortes. Zweitens würde folgen, es gebe Pflichten nur auf den

Lebensgebieten, die der Ordnung durch die allgemeine Sitte und Gewohnheit erreichbar sind. Damit wäre das ganze Innenleben, ohne Frage der Kern des Menschen, dem Bereich des Pflichtgemäßen entzogen. Sittlichkeit wäre nichts weiter als Anpassung an den allgemeinen Brauch und äußere Eingliederung in die allgemeine Handlungsweise: während doch allgemein das Sittliche gerade als Mittelpunkt des persönlichen Innenlebens gefaßt wird.

Daß Sitte und Gewohnheit an sich durchaus die Sittlichkeit und Pflicht nicht begründen, ergibt sich jedoch am schlagendsten aus der Unsittlichkeit der Unsitte. Es gibt in jedem Zeitalter Sitten und Gewohnheiten, die von der Masse des Volkes eingehalten werden. Diese Unsitten können gar zu öffentlicher Tyrannei werden, der jeder sich fügt, um nicht in Schwierigkeiten zu kommen. Dennoch bleibt der einzelne sich bewußt, daß diese Sitte keine Berechtigung hat, daß sie keine Pflicht auferlegt. Er ist sich vielmehr bewußt der Pflicht, dieser Gewohnheit entgegenzutreten. Ja, es kann vorkommen, daß solche Unsitten nicht nur in der allgemeinen Lebensführung zum Ausdruck kommen, sondern auch in der ganzen Welt- und Lebensauffassung des Volkes begründet sind, aus dieser Theorie ins tägliche Leben übertragen wurden. Auch in diesem Falle, wenn Theorie und Praxis für eine Unsitte stehen, vermag sie nicht den autoritativen, pflichtmäßigen Charakter zu gewinnen, vor allem nicht den Charakter der inneren Verbindlichkeit, den wir den sittlichen Pflichten eigen wissen. Aus diesen Momenten ergibt sich, daß die Pflicht nicht begründet wird durch den Gemeinschaftswillen als solchen, selbst wenn er mit dem Grundwillen und den Zweckgedanken des einzelnen auch noch übereinstimmt.

Wenn zufällig das Wort Sitte gemeinsam ist für die eigentlich sittliche Pflicht und anderseits für den gemeinen Brauch, so ist doch der begriffliche Inhalt durchaus nicht gleich und identisch. Wir fühlen uns dem gemeinen Brauch gegenüber nicht in der strengen Weise gebunden wie der Pflicht gegenüber, wenn der Gebrauch nur auf dem Gebiete des Schicklichen und des anerkannt Ziemlichen liegt. Dann wissen wir uns gebunden durch die Gesellschaft und Gemeinschaft, ihr Lob und ihren Tadel, oder auch durch die gesetzliche Strafe, wenn die Angelegenheit auch strafrechtlich geordnet ist. Diese Bindung ist jedoch anerkannt verschieden von der inneren Bindung, die wir gegenüber der vollen, sittlichen Pflicht erfahren.

Paulsen weiß den autoritativen Charakter der Pflicht nicht zu begründen. Bei ihm bleiben nur die Furcht vor Strafe und die Zwangsgewalt der Gemeinschaft übrig, der gegenüber der Einzelwille sich als der schwächere weiß. Dann fällt folglich alle sittliche Pflicht, sobald diese Obmacht der Gemeinschaft aufhört. In diesem Falle ist das Individuum selbständig. Es kann sich nach eigenen Zweckgedanken und eigenem tiefsten Grundwillen Lebensziel und entsprechende Wege auswählen und dann an die Ausführung des Lebensplanes gehen. Die Sittlichkeit des freien, selbstherrlichen Individuums reicht nun soweit wie seine Macht.

**Ethischer Individualismus und Nihilismus.** Die Paulsensche Pflichtenlehre endet im vollständigen Individualismus und moralischen

Nihilismus. Paulsen gesteht zwar, daß dieser letztere logisch unwiderleglich sei. Doch er ist nicht bloß unwiderleglich, sondern er folgt denknotwendig aus seinen Grundsätzen. Seine Leugnung ist unlogisch. Denn alles hängt nach Paulsen bei der sittlichen Pflicht ab von den eigenen Zweckgedanken und von dem Gemeinschaftswillen. Eine objektive sittliche Weltanschauung kennt er nicht. Diese würde ja als Norm allen gegenüberstehen und von allen Befolgung ihrer Gesetze fordern. So bleibt die Sittlichkeit Sache des Einzelnen und der Gemeinschaft. Da diese sich wieder zusammensetzt aus den Einzelwillen, so muß der Einzelwille schließlich entscheiden.

**Heiligkeit, Wirksamkeit und göttliche Sanktion des Sittengesetzes.** Unverständlich bleibt es, wie Paulsen bei dieser Preisgabe der Sittlichkeit an die Menschen dem Sittengesetz als solchem „Heiligkeit“ bewahrt wissen will. Heilig ist uns das Göttliche und was mit ihm und insofern es mit ihm in Verbindung steht. Was aber in seinem Ursprung und seinem Wesen menschlich ist, pflegen wir nicht als „heilig“ zu bezeichnen.

Wenn Paulsen meint, dem Sittengesetz bleibe auch in dieser historisch-anthropologischen Auffassung seine Wirksamkeit gewahrt, so gibt er selbst ja das Maß dieser Wirksamkeit und die Dauer der Verpflichtung an. Wenn das Sittengesetz nicht mehr die Verwirklichung und Erfüllung des Gemeinschaftswillens fördert, dann verliert es seine Gültigkeit. Kein Sittengesetz hat nach ihm unbedingte Gültigkeit. Auf welch sonderbare und radikale Art sich jedoch der Gemeinschaftswille ändern kann, das beleuchten die Revolutionen aller Zeiten. Doch nicht nur die Aenderung des Gemeinschaftswillens hebt die Geltung und Wirksamkeit des Sittengesetzes auf. Es hat seine autoritative Art gegenüber dem einzelnen, weil dieser sich innerlich gebunden fühlt, weil er in letzter Linie den eigenen Grundwillen und den Gemeinschaftswillen einig weiß. Wenn er sich aber eines Gegensatzes bewußt wird, dann ist natürlich die innere Bindung — die allerdings nur nach Paulsen in dieser Art erfolgen kann — gefallen, an die Stelle des allgemeinen Sittengesetzes tritt das persönliche. Der Konflikt zwischen beiden bildet dramatische Höhepunkte der Geschichte. Schließlich entscheiden Macht und Masse, was Geltung und Herrschaft haben soll: ob der Gemeinschaftswille oder der Wille des Individuums. Man kann in solchen Fällen auch nicht von einer Richtung auf das Uebersittliche und Untersittliche sprechen, gleich als wenn das feststehende und immergültige Begriffe wären. Sittlich ist nach unserem Philosophen in solchen Fällen immer, was sich durchzusetzen vermag; unsittlich immer, was unterliegt.

Wenn Paulsen dann noch für das Sittengesetz in seinem Begriff „göttliche Sanktion“ in Anspruch nimmt, auf Grund des Satzes: „göttlich ist alles und alles zugleich menschlich“, dann kann die Unsitte und die siegreiche Unsittlichkeit des einzelnen und der Gemeinschaft ebenfalls mit demselben Recht göttliche Sanktion für sich beanspruchen. Denn auch hier ist alles menschlich.

Paulsens Versuch aus den Zweckgedanken des Einzelnen und dem Gemeinschaftswillen den autoritativen Charakter der Pflicht zu

erklären, ist verfehlt. Diese Auffassung nimmt dem Sittengesetz seinen objektiven Charakter und überantwortet es der menschlichen Willkür. Darum ist der logische Abschluß im moralischen Individualismus und Nihilismus. Von Heiligkeit und göttlicher Sanktion kann in seiner Ethik nur nach Umdeutung der Worte gesprochen werden.

## § 4. Die Freiheit des Willens.

**Paulsen vertritt eine beschränkte Willensfreiheit.** „Der Mensch wird nicht durch Triebgefühle bestimmt, sondern er bestimmt sich selbst durch Grundsätze und Zweckgedanken ... In gewissem Sinne hat die Ansicht doch recht, daß der Mensch eine „Exclave" in der Natur bildet .. Der Mensch hat ohne Zweifel die Fähigkeit, sich selbst zu erziehen, er kann seinen äußeren und inneren Menschen mit bewußter Absicht nach einem Ideal, das ihm vorschwebt formen. ... Anderseits wird man nun freilich sagen müssen: dies formende Prinzip selbst muß in ihm ursprünglich vorhanden oder wenigstens angelegt sein. Das kann er nicht erst durch den Willen sich geben, denn es ist eben der innerste Wille selbst." Einige Stellen könnte man vielleicht im Sinne der Willensfreiheit schlechthin deuten. Doch die Ausführungen über den diesbezüglichen Bericht des Selbstbewußtseins und vor allem die Ausführungen über Verantwortlichkeit im Zusammenhang mit der strafrechtlichen Zurechnung zeigen den Deterministen: den Leugner der Willensfreiheit schlechthin. Er gibt eine Freiheit in engeren Kreisen zu.

**Freiheit und Selbstbewußtsein.** Folgen wir nun Paulsen in seinen Gedankengängen! Was sagt uns das Selbstbewußtsein? Zunächst wissen wir alles menschliche Wollen gebunden an gewisse Voraussetzungen, deren erste die Erkenntnis des Gegenstandes ist. Der blinde Wille betätigt sich nur unter Leitung, Führung des Verstandes, der ihm die Ziele, Gegenstände des Wollens zeigt. Doch nicht jedem Gegenstande gegenüber betätigt sich der Wille in gleicher Weise. Positiv sich zuwenden kann er nur jenen Gegenständen, die ihm begehrenswert erscheinen, die der Verstand im Lichte des Guten vorstellt. Solange die Dinge ihre böse, abstoßende Seite zeigen, muß der Wille sich von ihnen wenden. Unter den erkannten Gegenständen kann darum der Wille wiederum nur jene anstreben, die ihm gut, begehrenswert scheinen. Das sind die beiden Grundvoraussetzungen, die den Kreis der Willensbetätigungen scharf umhegen und bestimmen.

Bezüglich der guten und begehrenswerten Dinge ist jedoch unser Wille nicht naturhaft bestimmt und eingestellt auf irgendwelche einzelnen, denen er darum mit Notwendigkeit zueilen müßte. Was sich ihm unter der Marke des Guten zeigt, was ihm mit einer Seite des Begehrenswerten entgegentritt, *kann* der Wille erstreben: doch *braucht* er es nicht mit Notwendigkeit. *Er bleibt in seinem Verhalten frei.* Wenn Paulsen also meint, der Mensch sei von vornherein durch bestimmte Zwecke gebunden, die in ihm ursprünglich angelegt wären, so entspricht diese Beschränkung nicht dem Zeugnis des Selbstbewußtseins. Unser Wille ist ursprünglich nicht unabwendbar auf feste Ziele und bestimmte Güter hingerichtet, aus deren Bannkreis

er sich nicht befreien könnte, die mit zwingender Gewalt seine Kraft binden. Im Gegenteil: auch wenn der Wille mit ganzem Ernst sich hingerichtet hat auf ein Gut, die Mittel zu seiner Erreichung auswählt und zu benutzen beginnt, — auch dann kann der Wille noch ablassen, das begonnene Werk abbrechen.

So das Selbstbewußtsein über unsere Beziehungen zu den einzelnen Zwecken und Gütern! Was sagt es nun über unser Verhältnis zu den einzelnen Handlungen? Gewiß gewinnt die Außenwelt und gewinnen die Mitmenschen nicht unmittelbar Herrschaft über uns und unser Innenleben. Denn das Innenleben ist der ursprüngliche Bereich der Freiheit. Alle weitere Freiheit in den äußeren Handlungen und den Betätigungen des sinnlichen Lebens ist abgeleitet von der wesentlichen Freiheit des geistigen Begehrungsvermögens, des Willens. Sie ist abgeleitet von dorther. Wenn in den äußeren Handlungen, wie in den Betätigungen der sinnlichen Kräfte eine Hemmung des Willens eintritt, so erfolgt damit eine Aufhebung der Freiheit in diesen Kreisen. Da Freiheit wesentlich und ursprünglich nur dem Willen eigen ist, so kann bei Unterbrechung seines Einflusses dem sinnlichen Begehren — beispielsweise — keine Freiheit mehr zukommen. Ja, selbst wenn die Einwirkung des Willens fortdauert, können Einwirkungen auf die äußeren Glieder mächtiger sein als die Einwirkung von seiten des freien Willens her. Aeußere Gewalt kann ja die Hand in entgegengesetzter Richtung bewegen, entgegengesetzt der ursprünglich vom Willen geplanten.

Doch wir sind uns nicht bewußt, daß dem Willen selbst in dieser Weise Gewalt geschehen kann, wohl allerdings daß die äußere Welt auf den Willen nur Einfluß gewinnen kann mittels des Willens. Der Wille unterliegt nicht mit Notwendigkeit der äußeren Einwirkung, sei es der Natur oder der Menschen. Er nimmt ihren Einfluß auf, läßt sich von ihnen zu Handlungen bestimmen oder lehnt die Handlung ab. Oder er nimmt ihren Einfluß in der Weise auf, daß er sich nicht zu der Handlung bestimmt, auf die der Einfluß hindrängt, sondern vielleicht gerade zur entgegengesetzten. Unser Selbstbewußtsein berichtet von dieser Freiheit des Willens gegenüber den andrängenden Einflüssen und Reizen: von der Freiheit zu handlen oder nicht zu handeln und wieder — bei der Wahl des Handelns, — zu handeln in dieser oder in jener .... vielleicht gerade entgegengesetzten .... Richtung.

Das Selbstbewußtsein sagt also zwar nicht, „daß in jedem Augenblicke des Lebens auch eine beliebige andere Betätigung hätte erfolgen können," jedoch mindestens, daß die erfolgte Betätigung auch hätte unterbleiben können. Es sagt uns ferner nicht, daß diese oder jene Handlung „ursachlos" erflossen sei. Im Gegenteil, es sagt, der Wille sei entscheidende Ursache gewesen für die tatsächliche Handlung, äußere Einflüsse und Anregungen hätten sie nicht notwendig im Gefolge gehabt. Ebensowenig sagt das Selbstbewußtsein, der Wille sei ursprünglich „als ein Unverursachtes, als ein völlig isoliertes Element in die Wirklichkeit getreten." Die Vernunft sagt im Gegenteil, daß der Wille, wie alle Wirkungen, seine entsprechende äußere Ursache gehabt

haben muß. Mit Abhängigkeit von ihr hat er ursprünglich Dasein gewonnen.

Freilich ist der Wille in seiner ersten Entwickelungsperiode sehr bildsam gegen äußere Eindrücke. Doch auch hier bestimmt der Wille in hohem Grade, inwiefern er sich den äußeren Einflüssen unterwirft, sich durch sie bilden läßt. Ein und dieselbe Erziehung, ein und dieselbe Umgebung wird auf die verschiedenen Willen in verschiedenem Grade wirksam und zwar nicht bloß nach der eigenartigen persönlichen Natur, sondern durch die freiwillige Aufnahme oder die absichtliche Abweisung jener Einflüsse. Doch auch nach der Bildung durch äußere Einflüsse weiß sich der Wille noch als Herrn und einzig entscheidende Ursache der einzelnen Handlungen, die aus dem gebildeten und geformten Willen erfließen. Auch dann ist der normale, vernünftige Wille nicht mit Notwendigkeit von dem Strome fortgezogen, in den er sich vielleicht ursprünglich aus eigener Wahl geworfen hat. Das alles ergibt eine Freiheit mit viel weiteren Grenzen als sie Paulsen anerkennt. Die „Exclave" des normalen, vernünftigen Menschen ist nicht so enge, sondern umfaßt — wohlgemerkt für den Willen, das geistige Begehrungsvermögen — das ganze Gebiet der bewußten menschlichen Handlungen. Für sie ist der Wille die entscheidende Ursache ihres Daseins. Ohne seinen freien Entschluß würden sie nicht erfolgt sein.*)

Diese Freiheit, mit diesem viel weiteren Spielraum, ermöglicht natürlich in viel weiterem und tieferem Maße dem Menschen die Charakterbildung, als es Paulsen zugibt. Allerdings ist eine solche Bildung, Umwandlung nicht das Werk eines kurzen Entschlusses, sondern das Ergebnis mehr oder weniger langer und ernster Bemühungen und Uebungen. Sie besteht in der Abtötung schlechter Neigungen und der Entwickelung entsprechender guter Gewohnheiten.

**Von grundlegender Bedeutung ist die Freiheit für das sittliche Leben.** Ist der Mensch nicht Herr seiner Handlungen und deren entscheidende Ursache — wirken vielmehr die äußeren Einflüsse zwingend auf ihn ein, daß er als deren Sklave handeln muß, dann kann man ihm kein Sittengesetz auferlegen, nach dem er sich richten soll. Dann muß man ihn gewähren lassen. Er wird ja auf jeden Fall handeln, wie die Verhältnisse es mit sich bringen. Man muß dann die Gesetze

---

*) Der innere Beweis für die Willensfreiheit liegt im Wesen des Willens. Als geistiges Begehrungsvermögen ist er in seinen Handlungen geleitet vom Verstande. Dieser steht der Güterwelt ganz anders gegenüber als der Sinn. Der Verstand bleibt einerseits nicht haften und stehen bei der Erkenntnis des einzelnen Gutes: er faßt die Güterwelt in ihrer Allgemeinheit. Unter den erkannten Gütern findet er wiederum nicht in unmittelbarer Anschauung jenes vollkommene allseitige Gut, das die ganze Fassungskraft des Willens ausfüllte. Welches einzelne Gut darum der Verstand dem Willen zeigen mag, dieser wird nicht mit Notwendigkeit hingerissen, nicht von dem Reiz des Gutes gefesselt. Er bleibt darum frei, jenem Gute zuzustreben oder ihm gegenüber untätig zu bleiben. Die erkannte Güte lockt ihn; infolge der Beschränkung jener Güte wird er nicht unbedingt fortgerissen. Entschließt er sich jedoch zum Handeln, so zeigt ihm der Verstand öfter Güter derselben Ordnung, unter denen er wählen kann.

seines Handelns beobachten wie die der natürlichen Dinge. Wie man den chemischen Elementen keine bestimmten Verbindungen vorschreibt, sondern abwartet, wie sie sich zusammenschließen zu neuen Gebilden und diesen Zusammenschluß als chemisches Gesetz einfach auf eine Formel bringt, so müßte man es auch mit dem Menschen tun. Man hätte abzuwarten wie er handelt, diese vorgefundene Weise auf eine allgemeine Formel zu bringen und im übrigen den Menschen gewähren zu lassen wie die chemischen Elemente. Stände er wie diese unter dem Banne der Notwendigkeit, so würde er die gefundenen Gesetze gerade so genau beobachten und um andere, ihm auferlegte, sich ebensowenig kümmern. Die Kenntnis der Sittengesetze hätte dann für die Begründung der Sittlichkeit in den einzelnen keine Bedeutung — oder mit dem Wissen der Sittengesetze wäre sofort auch ihre Beobachtung gegeben. Die entgegengesetzten Erfahrungen des täglichen Lebens sind zugleich wieder ein Beweis für die Freiheit gegen den Determinismus.

Bei Paulsens beschränkter Freiheit würden wir seine ursprünglichen Zwecke des näheren festzustellen haben. Mit dem Zweck wäre ein allgemeines Gesetz für ein beschränktes, festumrissenes Gebiet gegeben. Er gälte in ihm wie ein Naturgesetz. Innerhalb desselben könnte dann ein gewisser Spielraum für freies Handeln bleiben. Doch berichtet das Bewußtsein nichts von solchen naturhaft aufgestellten und vorgestellten Zwecken, die mit Gesetzes Notwendigkeit ein Gebiet menschlicher Handlungen beherrschen. Auch Paulsen macht keine nähere Angabe und Aufzählung. Auf der ganzen Linie eigentlich menschlich-geistigen Lebens herrscht die Freiheit. Darum ist die Kenntnis des Sittengesetzes unbedingte Voraussetzung für sittliches Leben. Doch dieses ist mit der Kenntnis des sittlichen Gesetzes durchaus noch nicht gesichert. Es bedarf dazu bei jeder neuen Handlung des guten Willens, des Anschlusses an die Forderung des Sittengesetzes, bis endlich aus den einzelnen Handlungen die Gewohnheit, die zweite Natur geworden ist.

**Die Freiheit ist entscheidend für die sittliche Zurechnung.** Wir teilen die sittlichen Handlungen dem Menschen in ganz anderer Weise zu, als wir den natürlichen, unvernünftigen Wesen ihre Handlungen zuteilen. Der unfruchtbare oder minderwertige Baum, der keine oder nur schlechte Früchte trägt, ist Subjekt, Träger dieser Mangelhaftigkeit. Jedoch ist er nicht die einzige und entscheidende Ursache dieser mangelhaften Leistung. Entweder haben die äußeren Bedingungen für eine gute Frucht in der Gegenwart gefehlt, oder er ist eben von solcher Natur, daß er nichts anderes hervorbringen kann. Beim Menschen und seinen Handlungen faßt man jedoch das Verhältnis anders. Vollbringt er eine sittlich schlechte Handlung, so weiß man ihn als Träger dieser Handlung und ebenfalls als entscheidende Ursache derselben. Man ist der Ueberzeugung, daß es ihm möglich war, sittlich zu handeln oder wenigstens in Untätigkeit zu bleiben. Darum setzt man ihm allein die schlechte Handlung auf die Rechnung, selbst wenn äußere Veranlassungen mit vorgelegen haben. Wenn diese äußeren Veranlassungen ihm im Augenblick der Tat die vernünftige Ueberlegung und damit den

Gebrauch der Freiheit nahmen, behandelt man auch ihn bloß als Subjekt jener Handlungen, nicht als allein entscheidende Ursache.

Diese doppelte Zurechnung der sittlichen Handlungen, — als Träger und allein entscheidende Ursache — fassen wir unter dem Worte „Verantwortlichkeit“. Verantwortlich im vollen Sinne ist der Mensch im normalen, vernünftigen Zustande und zwar auf Grund seiner Freiheit. Dann ist er Herr seiner Handlungen und darum auch voll für sie verantwortlich. Er hat für sie einzustehen, wie die unvernünftigen Wesen nicht für ihre Handlungen und Leistungen einzustehen brauchen. Den unfruchtbaren oder minderwertigen Baum beseitigen wir, ohne ihm einen Vorwurf zu machen. Doch der unsittliche Mensch weckt unsere Entrüstung durch seine Tat. Wir machen einen entsprechenden Unterschied zwischen dem Angriff eines normalen und eines geisteskranken Menschen. Dem normalen erkennen wir eine sittliche Schuld zu, dem Irren jedoch nicht. Weil er nicht den Gebrauch der Freiheit hatte, war er nicht voll zurechnungsfähig, nicht Herr seiner Handlung, nicht allein entscheidende Ursache des Angriffs.

Wissenschaft und gesunder Menschenverstand erkennen diese Unterschiede an. Diese Verantwortlichkeit im sittlichen Sinne fällt natürlich mit der Freiheit. Wenn der Mensch in seinen Handlungen notwendigen Gesetzen unterworfen ist — wie Pflanzen und Tiere, — wenn er auf die äußeren Anregungen und Reize in gesetzmäßiger Weise wirken muß, ohne Handeln und Nicht-Handeln und die Art der Handlung in seiner Macht zu haben, dann kann man ihn nicht als allein entscheidende Ursache nehmen. Man muß die Zurechnung einschränken auf das Maß, das auch bei den unvernünftigen, unfreien Wesen zulässig ist. Der Begriff der sittlichen Zurechnung und der physischen Zurechnung ist also grundverschieden. Paulsen meint dieser letztere genüge auch vollständig für die sittlichen Handlungen. Er muß sich ja bei einem halben Determinismus mit ihm abfinden. Ueber den Unterschied, den hier der gesunde Menschenverstand macht, geht Paulsen frisch mit der Behauptung hinweg: „Unser Urteil über eine Person hängt davon ab, was sie ist, nicht davon, wie sie geworden ist, was sie ist, und davon hängt auch das Verhalten gegen sie ab“. Diese Behauptung entspricht nicht den Tatsachen. Wenn ein Geisteskranker und ein normaler Mensch dieselbe Untat begehen, so ist unser Urteil über die beiden grundverschieden. Es ist befremdend, daß Paulsen diese Tatsache leugnet.

Besondere Schwierigkeiten macht natürlich die strafrechtliche Zurechnung. Denn beim Verbrechen müßte man folgerichtig auch nur eine physische Zurechnung gelten lassen wie beim Irren. Paulsen ist konsequent und gibt prinzipiell zu, daß beide als Kranke behandelt werden könnten. Jedoch müßten als entsprechende Heilmittel bei dem Verbrecher Richter und Zuchthaus, bei dem Geisteskranken Arzt, Wärter und Anstalt angewandt werden. Das seien die geeigneten Mittel gegen diese Krankheiten. So glaubt er die Verschiedenheit des Verhaltens begründet zu haben. Doch Paulsen ist nicht gegen die Todesstrafe bei gewissen Verbrechern; er scheint sogar sehr gegen ihre Abschaffung zu sein.[1]) Nehmen wir nun einen Irr-

[1]) System der Ethik, 2. Bd., S. 151.

sinnigen und einen normalen Menschen. Beide mögen einen Menschen gemordet haben. Nach Paulsens Auffassung sollte man den sonst normalen Menschen — den Verbrecher im gemeinen Verstande des Wortes, — mit dem Tode bestrafen. Wird er auch für die gleiche Strafe beim Geisteskranken einstehen, wenn man ihn durch Gefangenschaft ungefährlich machen kann? — Wenn Paulsen zum Schluß anführt, die deterministische Theorie dürfte den Zorn beschwichtigen und vor pharisäischer Selbstüberhebung bewahren, so könnte ebenso ein gefährlicher sittlicher Leichtsinn einreißen, der sich gehen läßt mit der Rechtfertigung: was kommen soll, das kommt ja doch!

Der beschränkte Determinismus Paulsens stimmt also nicht mit dem Zeugnis des Selbstbewußtseins. Die eigenartige Zurechnung der sittlichen Handlungen, die Verantwortlichkeit, ist nach dem Determinismus nicht zu rechtfertigen. Der Versuch Paulsens, die sittliche und physische Zurechnung gleichzustellen ist nicht haltbar, und selbst für das Strafrecht kommt man nicht mit der rein physischen Zurechnung aus.

Zusammenfassung. In der Ethik Paulsens häufen sich die Schwierigkeiten. Auf den Grundlagen seiner theoretischen Philosophie läßt sich überhaupt keine Ethik in gemeinem Verstande und nach seinen eigenen Begriffen aufbauen. Eine pantheistische Ethik normativer Art ist ein Widerspruch in sich. Wenn von einer Entwickelung die Rede sein könnte, so würde diese bei der göttlichen Substanz immer naturgemäß, gesetzgemäß und notwendig erfolgen. Nach einer ihr äußerlichen Norm könnte sie sich nicht richten. Das Sittengesetz will jedoch Norm der menschlichen Handlungen sein, die zwar in der menschlichen Natur begründet ist, aber sich dennoch dem Handelnden nicht einfach aufdrängt und nicht mit innerer Notwendigkeit durchsetzt. — Nicht weniger ungeeignet ist der Aktualismus als Grundlage der Ethik. Denn diese will dem Menschen das Ziel seiner Entwickelung und die Mittel und Wege zu diesem Ziele zeigen. Menschliches Geschehen als solches ist jedoch nicht entwickelungsfähig, liegt seiner Art nach gleich in abgeschlossener Vollendung vor. So fehlt also im Aktualismus das Subjekt der Ethik. — Endlich langt die menschliche Erkenntnis, wenn sie wirklich an den Paulsen'schen Beschränkungen und Unsicherheiten leidet, nicht, um ein Sittengesetz für das körperliche, gesellschaftliche und staatliche Leben aufzustellen. So versagen die erkenntnistheoretischen, kosmologischen und ontologischen Grundlagen Paulsens für den Aufbau einer Ethik.

Doch er hat sich trotzdem an der Aufgabe versucht. Nach bewährten Mustern beginnt er mit der Frage nach dem letzten Ziel und höchsten Gut. Mit ihrer Lösung wäre die entscheidende Richtung für das Leben festgelegt. Nach seiner Auffassung kann dieses letzte Ziel nicht als solches vom Verstande erwiesen werden. Der Wille stellt es für jeden auf. Diese Behauptung bewährt sich nicht im Leben, in der Erfahrung. Gar mancher weiß nicht, was er will und soll. Da nach Paulsen das letzte Ziel und höchste Gut als solches nicht vom Verstande erwiesen werden kann, so läßt sich keine Einheit und Sicherheit in diesem Punkte erreichen. So fällt die Möglichkeit einer allgemeingültigen Sittenlehre. Das letzte Ziel ist nach Paulsen die Wohlfahrt, die allseitige Vollendung im menschlichen Leben. In Wirklichkeit ist sich die Masse der Menschen, und selbst der Menschen unseres Kulturkreises, dieses Zieles

nicht bewußt, und was schlimmer ist, das Ziel ist ihr unerreichbar. Darum kann niemand auf dieses Ziel verpflichtet werden. Das Leben wird ein Weg zu einem unerreichbaren Ziele und ist darum nicht lebenswert. Der Pessimismus behält trotz der vielen Worte recht gegen Paulsen. Diese Ethik weiß nicht die entscheidende Richtung und Wendung, das letzte Ziel des Lebens anzugeben. Darum kann sie endlich keine weiteren Pflichtenkreise mehr aufstellen, die als Mittel und Wege zu dem letzten Ziel allgemein verpflichtend wären.

Doch wir haben bezüglich einer Reihe von Handlungen ein bestimmtes Pflichtbewußtsein. Wir erkennen ihnen gegenüber ein festes Sollen an, dem öfter unser Wollen und Wünschen widerstrebt. Paulsen leitet das Pflichtbewußtsein ab aus dauernden Zweckgedanken und dem Gemeinschaftswillen. Da jedoch manche Zweckgedanken keine sittlichen Verpflichtungen schaffen und da der Gemeinschaftswille sogar Unsittliches fordern kann, muß man die Quelle des Pflichtgemäßen, des Sittengesetzes wo anders suchen. Paulsen versagt in der Begründung und Ableitung des Sittengesetzes, der Pflichtenkreise und des Pflichtenbewußtseins: des Gewissens. Seine Lehre läuft schließlich auf ethischen Individualismus und Nihilismus hinaus: erlaubt ist, was gefällt und wozu die Macht vorhanden. Wenn dann noch gesprochen wird von „Heiligkeit“ und „göttlicher Sanktion“ des Sittengesetzes, so ist das Spiel mit Worten.

Freiheit als Vermögen, das Sittengesetz zu befolgen oder zu übertreten, ist Grundlage der Ethik. In unklaren, ziemlich verworrenen Ausführungen behauptet Paulsen eine beschränkte Freiheit, vertritt aber schlechthin den Determinismus. Die Grenzen von Freiheit und Gebundenheit sind nicht scharf gezogen. Auf der Freiheit beruht die sittliche Verantwortlichkeit. Im Determinismus ist nur eine physische Zurechnung verständlich. Vergebens sucht Paulsen beide Begriffe als inhaltlich gleich hinzustellen und ebenso vergeblich ist sein Bemühen ohne sittliche Verantwortlichkeit die sittliche und strafrechtliche Wertung der menschlichen Handlungen begreiflich zu machen.

Die Ethik Paulsens versagt in den Grundlagen, in der Lehre vom letzten Ziel und höchsten Gut, in der Lehre vom Sittengesetze, Pflicht und Gewissen und in der Lehre von der Freiheit des Willens: kurz, in den fundamentalen Punkten.

## § 1. Die Religion nach Paulsen.

**Verhältnis von Philosophie und Religion.** „In zwei Stücke läßt sich der Unterschied“ zwischen Philosophie einerseits und Mythologie oder Religion anderseits „fassen, es ist ein Unterschied des Subjekts und der Funktion. Was den ersten Unterschied anlangt, so ist Subjekt oder Träger der mythologischen Weltvorstellung der Gesamtgeist, der Philosophie der Einzelgeist. Wo wir immer von Philosophie reden, da ist sie das Erzeugnis individueller Geistesarbeit; es gibt keine Philosophie ohne einen Philosophen; darum wird sie nach seinem Namen genannt. . . . Mythologie dagegen geht, wie Sage und Sprache, nicht aus bewußter Arbeit eines Einzelnen hervor, sondern ist ein Erzeugnis des Gesamtgeistes. Wie es keinen Erfinder der Sprache gibt, so auch nicht der ursprünglichen mythisch-religiösen Weltanschauung, die übrigens in ihrem Ursprunge mit Sprache und Dichtung aufs engste zusammenhängt.“[1])

Der Verschiedenheit des Subjekts entspricht die Verschiedenheit der Funktion. Philosophie wird durch die Arbeit des forschenden und denkenden Verstandes hervorgebracht; die mythisch-religiöse Weltanschauung ist ein Erzeugnis der dichterischen Phantasie, welche die gegebenen Anschauungen kombiniert, ergänzt und aus der Beziehung zu einer von ihr geschaffenen transzendenten Welt deutet. . . . Damit ist gegeben, daß die Form, in der Philosophie und mythisch-religiöse Weltvorstellung dem einzelnen innewohnen, verschieden ist: an der Philosophie hat das Individuum durch Denken, an Mythologie und Religion durch Glauben teil. Eine geglaubte Philosophie ist ein innerer Widerspruch, nicht minder eine erdachte Religion.[2])

„Aus dem angedeuteten inneren Verhältnis der Philosophie und Religion fällt Licht auf die in der Geschichte des geistigen Lebens so bemerkenswert hervortretende Tatsache, daß zwischen ihnen vielfach ein feindlicher Gegensatz herrscht. In ihren beiden großen Entwicklungen im Altertum und in der Neuzeit steht die abendländische Philosophie meist in einem gespannten Verhältnis zur überlieferten religiösen Weltanschauung, das nicht selten in offene Feindseligkeit ausbricht. . . . Die Ursache des feindseligen Verhältnisses liegt offenbar in der nahen Verwandtschaft. Es ist der Kampf feindlicher Brüder oder also Schwestern. Die ältere verlangt Anerkennung ihrer Autorität, die jüngere strebt sich dieser zu entziehen, sie will nicht mehr als ancilla theologiae dienen, sondern frei und selbständig ihr Werk treiben. Es ist zuletzt der Kampf des Individuums um seine Freiheit gegen den Gesamtgeist. . . . In der alten Welt fehlte es den Bestrebungen, sich der Philosophie zu erwehren an Zusammenhang und Konsequenz; weder war die mythisch-religiöse Weltanschauung innerlich zu einem einheitlichen System durchgebildet, noch hatte sie eine äußere Organisation, die sie wehrhaft und widerstandsfähig gemacht hätte. Daher die Philosophie hier bald volle Freiheit erreichte. Anders lag die Sache in der Neuzeit. Die christliche Religion hat, schon im Altertum und dann wieder im Mittelalter, so viel Philosophie in sich aufgenommen, daß sie selbst ein allumfassendes Lehrsystem bildet, das keinen Raum für freie Gedankenbildung läßt. In der Kirche mit ihrem Verwaltungssystem und ihrem Unterrichtswesen hat sie die äußere Organisation, wodurch sie befähigt ist, allgegenwärtig Abweichungen in der Lehre sogleich zu bemerken und ihr mit gesammelter Autorität entgegenzutreten.“[3])

„Wie wird dieser Kampf ausgehen? . . Der Mensch ist nicht bloßer Verstand, er ist auch und vor allem ein wollendes und fühlendes Wesen. Und in dieser Seite seines Wesens hat die Religion ihre tiefsten Wurzeln. Gefühle der Demut, der Ehrfurcht, der Sehnsucht nach dem Vollkommenen, mit der sein Herz in der Anschauung

---

1) E. i. d. Ph., S. 3.
2) ebenda S. 4.
3) ebenda S. 5—7.

der Natur und Geschichte erfüllt wird, bestimmen sein inneres Verhältnis zur Wirklichkeit unmittelbarer und tiefer, als es die Begriffe und Formeln der Wissenschaft vermögen. Aus ihnen erwächst die Zuversicht, daß die Welt nicht ein sinnloses Spiel blinder Kräfte, sondern die Offenbarung eines Guten und Großen sei, das er freudig als ein seinem innersten Wesen Verwandtes anerkennen dürfe. Denn das ist doch das eigentliche Wesen jedes religiösen Glaubens, die Zuversicht, daß in dem, was ich als das Höchste und Beste liebe und verehre, das eigentliche Wesen der Wirklichkeit sich mir offenbart, die Gewißheit, daß das Gute und Vollkommene, worauf das tiefste Sehnen meines Willens gerichtet ist, Grund und Ziel aller Dinge ist. *Diese Gewißheit kommt nicht aus der Wissenschaft, darum kann Wissenschaft sie auch nicht aufheben.* Sie hat ihre Wurzeln nicht im Verstand, sondern im Willen. Der Verstand urteilt überhaupt nicht durch die Prädikate gut und schlecht, wertvoll und unwert, er unterscheidet wirklich und unwirklich, wahr und falsch. Er ist ein gegen Wert und Unwert gleichgültiger Registrierapparat des Wirklichen. Der Mensch aber ist mehr als ein Registrierapparat des Wirklichen, darum hat er nicht bloß Wissenschaft, sondern auch Dichtung und Kunst, Glaube und Religion."[1])

„Das geschichtliche Verhältnis von Wissenschaft, Philosophie und Religion kann man nun so aussprechen. Ursprünglich sind alle drei eins. Kausale Erklärung, theoretische Konstruktion und ideelle Deutung der Wirklichkeit fallen in der religiösen Mythologie zusammen: die Sinnbilder des Vollkommenen dienen zugleich als Erklärungsprinzipien der Natur. Noch in der scholastischen Theologie und Philosophie sind beide Elemente ungetrennt; Gott das höchste Gut und zugleich die erste Ursache, die alle Wissenschaften als Erklärungsprinzipien verwenden, Astronomie und Biologie nicht minder als die Geschichte. Die fortschreitende Differenzierung, welche die Entwicklung des geschichtlichen wie des organischen Lebens überall beherrscht, hat auch hier zur Spaltung geführt. Die Wissenschaft hat sich von der Religion gelöst und verfolgt ihr Ziel, die Beschreibung und kausale Erklärung des Wirklichen, unbekümmert um die Möglichkeit der ideellen Deutung. Die Religion bietet dem Glauben ihre Deutung, unbekümmert um die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Konstruktion; die Dogmenbildung, die etwas wie eine begriffliche Konstruktion des Glaubens sein wollte, hat aufgehört. *Zwischen beiden nimmt eine Mittelstellung ein die Philosophie. Ausgehend vom Wissen sucht sie als Universalwissenschaft die Frage nach dem Wesen und der Gestalt der Wirklichkeit zu beantworten. Stößt sie schon hier an die Grenzen des menschlichen Erkennens, so wird sie noch entscheidender seiner Unzulänglichkeit inne bei der Frage nach der Bedeutung oder dem Sinn aller Dinge; sie erkennt die Unmöglichkeit, aus einem vorausgesetzten Sinn die Form, oder umgekehrt aus der Gestalt der Wirklichkeit, ihren einheitlichen Sinn abzuleiten: die Welt ist ein Mysterium, dessen geheimen Sinn dem Herzen zu offenbaren sie der Verwalterin der Mysterien, der Religion überläßt.*"[2])

**Christentum und Philosophie.** „In der Wirklichkeit kommt der religiöse Glaube nicht in dieser abstrakten Form, sondern nur in konkreten Verkörperungen vor. In den anschaulichen Vorstellungen und Symbolen der geschichtlichen Religionen, in der sinnlich-übersinnlichen Ausgestaltung einer jenseitigen Welt durch die Phantasie wird der Glaube faßlich und tradierbar, ja eigentlich erst ganz glaublich. Vor allem wird er damit der Kunst und Dichtung zugänglich, der eigentlichen Vermittlerin des Unaussprechlichen und Ueberbegrifflichen. Freilich auch dem reflektierenden Denken wird damit der Glaube zugänglich. Indem dieses die Natur jener jenseitigen Welt und ihr Verhältnis zur diesseitigen mit Begriffen zu fassen sucht, entsteht eine Glaubenslehre; und indem die Glaubensgemein-

---

1) E. i. d. Ph., S. 7—8.
2) ebenda S. 10—11.

schaft den Inhalt der Glaubenslehre in verbindliche Formeln faßt, entstehen Dogmen oder Bekenntnisformeln. So ist es der Religion Jesu ergangen; in die philosophierende hellenistische Welt hineingetragen, gewann sie eine Form, die das Mißverständnis hervorrufen konnte, als sei das Christentum wesentlich eine Lehre, die wie eine Philosophie theoretischen Wert habe und mit dem Verstande aufgenommen werden könne und müsse. Im Grunde ist das doch nicht die Meinung. Eigentlich will das Bekenntnis der Kirche . . . doch nicht eine Verstandeseinsicht, sondern eine praktische Gewißheit aussprechen, in der sich die Gemeinde Christi eins weiß . . Bestünde in dem Fürwahrhalten dieser Dinge (der Dogmen) der Glaube des Christentums, dann wäre es freilich einem nachdenkenden und freigesinnten Manne zu unserer Zeit unmöglich, ihn zu glauben."[1])

**Pantheismus und religiöser Glaube.** „Ist mit einem solchen Glauben die oben angedeutete pantheistische Vorstellung von der Konstitution der Wirklichkeit verträglich? Mir scheint auf alle Weise. Vielleicht ist ein praktischer Glaube an das Gute und seine absolute Bedeutung mit keiner kosmologischen Vorstellung unverträglich; wenigstens ist es eine nicht zu bezweifelnde Tatsache, daß auch Männer, die in der Metaphysik sich zu den Materialisten zählen, zu einem unbedingten Glauben an die Zukunft des Menschengeschlechts, an den Fortschritt der Gerechtigkeit und Wahrheit sich bekennen . . . Der Pantheismus als solcher ist nicht Religion, er ist eine kosmologische Hypothese, die den Gesamteindruck auszusprechen sucht, den die Wirklichkeit auf den denkenden Menschengeist macht, wobei vor allem die Einheit und Einstimmigkeit des Weltwesens, dazu etwa auch die Zielstrebigkeit hervorgehoben wird. Man wird aber sagen dürfen, daß dies eine dem religiösen Glauben, der in dem Allwirklichen das Allgute verehrt, entgegenkommende Vorstellung ist; die Wirklichkeit hat damit eine Form, die sie zur Trägerin der Idee des Guten geeignet macht, die Form eines einheitlichen, zielstrebigen Willens."[2])

„Nun wird ein Anhänger der alten Orthodoxie sagen: Was das religiöse Gemüt verlangt, das ist ein Gott, zu dem es in ein persönliches Verhältnis treten kann. Ein solches ist möglich, wenn Gott als persönliches Einzelwesen außer und über der Welt steht, es ist nicht möglich zu jenem All-Einen oder All-Wirklichen. Und was das religiöse Gemüt weiter verlangt, das ist ein Gott, der mit seinen Geschöpfen fühlt und ihre Gebete hört; der in der Not sich ihrer erbarmt und als Helfer nahe ist. Das kann ein Gott, der als Weltlenker über dem Naturlauf steht; aber Spinozas Substanz erhört keine Gebete und tut keine Wunder."

„Wir werden das Verhältnis eines Mannes zu seinem Volke doch wohl eher ein persönliches nennen als ein unpersönliches; auf jeden Fall ist es für sein Empfinden und Denken, für sein Handeln und Leben von größter Bedeutung. Die stärksten Antriebe kommen ihm daher; um seines Volkes willen kämpft und arbeitet der Held . . . . Nun, in einem ähnlichen, freilich noch viel unbestimmteren Sinne, kann man das Verhältnis des Frommen zu Gott ein persönliches nennen. Er führt sein Leben zur Ehre Gottes; sicher, wie sollte nicht jede gute Tat und jedes reine Leben Gott zu Ehren gereichen? . . . Aber sagt man, wie steht es denn mit Gebetserhörung und Wundertun? . . . Ich denke, Spinoza würde auf solche Einrede etwa erwidern: allerdings seien das Gemütsbedürfnisse, deren Befriedigung von Gott zu erwarten seine Philosophie nicht ermuntere. Er wage nicht zu denken, daß durch das Aussprechen eines Wunsches Veränderungen im Naturlauf herbeigeführt werden könnten . . . In der Tat, hier handelt es sich um eine Frage nicht der Schätzung und Deutung, sondern der Wirklichkeit von Tatsachen; durch Gründe a priori kann in der Sache nicht entschieden werden, weder für noch gegen seine Wirksamkeit. Die Entscheidung wäre demnach auf erfahrungsmäßigem Wege, etwa

[1]) E. i. d. Ph., S. 272—74.
[2]) ebenda S. 276.

durch Experiment, wie es einst der Prophet Elias den Priestern des Baal aufnötigte, oder vielleicht durch ein statistisches Verfahren herbeizuführen . . Ich glaube nicht, daß die Forderung einer derartigen Beweisführung irgendwo geneigtem Gehör begegnen würde."[1])

**Das Verhältnis von Moral und Religion** ist ausführlich behandelt.[2]) Der Ungläubige braucht nicht notwendig unsittlich zu werden. Denn das Sittengesetz ist genügend begründet im Rein-Menschlichen als Naturgesetz des Geistes. Ebensowenig ist Sittlichkeit schon von selbst mit Religion gegeben. Dennoch sucht eine idealistische Weltanschauung sich in einer entsprechenden Lebensführung durchzusetzen und umgekehrt eine materialistische. Der Glaube gibt Mut und dem einsam Leidenden Trost und Frieden. — Das Alleben wächst empor aus dem einen göttlichen Urgrunde. Auch das sittliche Leben als natürliche Entwicklung des Geistes wurzelt ebenfalls hier. Da das Gefühl der Ehrfurcht vor dem Unendlichen die unaustilgbare Wurzel der Religion im Menschenherzen ist, so sind Religion und Moral in tiefster Wurzel verbunden. Vorstellungen und Begriffe sind nur Symbole, die Gemeinschaft und Mitteilung des religiösen Lebens ermöglichen. Doch sind diese begrifflichen Formeln nie das Wirksamste gewesen.

---

1) E. i. d. Ph., S. 282—85.
2) ebenda S. 417 und ff.

**Ursprung der Religion.** Die Auffassungen Paulsens von der Religion wachsen aus seinen sonstigen philosophischen Grundüberzeugungen und stehen mit ihnen in innigem Zusammenhang. Er spricht von Religion *im allgemeinen*. Doch *muß das Urteil selbstverständlich grundverschieden ausfallen, je nachdem von der sagenhaften Religion, oder von der natürlichen Vernunftreligion oder von den Offenbarungsreligionen, ob von einer Religion auf pantheistischer oder dualistischer Grundlage die Rede ist.* Die religiösen Sagen gehen aus dem Ganzen des Volkes hervor und werden von ihm weitergebildet. Im Gegensatz zu ihnen suchen schon die griechischen Philosophen den Gottesbegriff und den Gottesdienst von Widersprüchen und Unziemlichkeiten zu reinigen. Nicht die Massen, sondern die Denker werden hier entscheidend für die religiösen Auffassungen. Noch mehr tritt das in den Offenbarungsreligionen des Judentumes und Christentumes hervor. Einzelne Auserwählte behaupten, besondere, geheimnisvolle Mitteilungen erhalten zu haben, den Willen und das Gesetz Gottes allein zu kennen. Sie verlangen gläubige Annahme und gehorsame Befolgung von der großen Menge.

Wenn Paulsen behauptet, im Christentum lägen nicht ursprüngliche Gedanken vor, es sei im ganzen nur eine Umbildung schon vorhandener Elemente, eine Umbildung, die mehr auf die praktische als auf die theoretische Seite gehe, *so paßt das nicht zu den Tatsachen der Geschichte.* Von Anfang an, von den ersten Jahrzehnten, gehen die Christen für die Gottessohnschaft Jesu und für die Wahrheit der christlichen Grundgedanken in den Tod. Gerade durch ihr Bekenntnis, nicht durch ihre Lebensführung — oder doch nur durch ihre Lebensführung, in sofern sie Ausdruck des Bekenntnisses war, — traten sie in Gegensatz zur römischen Welt. Dieses Bekenntnis enthält, vor allem in den eigentlichen übernatürlichen Wahrheiten — Dreifaltigkeit, Gottmenschheit, Sakramenten, Gnade, den ausführlichen Darlegungen über das andere Leben — eine ganze Reihe von ursprünglichen Gedanken. Entfernte Anklänge aus den Vorzeiten kann man ihnen nicht gleichstellen.

Der Ursprung der Religion ist also nicht immer, wie der der Sage, bei der namenlosen Masse zu suchen: bei den verbreitetsten Religionen ist er durch entscheidende Persönlichkeiten bestimmt. Sodann braucht die Religion nicht immer in der empfangenden, gläubigen Hinnahme von Sagen und Symbolen zu bestehen. Eine natürliche vernünftige Religion kann ihre Auffassungen ganz an den beweisenden Verstand richten und ihre praktischen Forderungen aus den erwiesenen Grundlehren ableiten. Diese ist dann Teil der theoretischen und praktischen Philosophie. Sie ist erdacht, nicht bloß geglaubt. Eine erdachte Religion ist also in sich durchaus kein Widerspruch!

**Begriff der Religion.** Nach dem gemeinen Sprachgebrauch ist Religion eine Zusammenfassung von Lehren über das Göttliche und vor allem von Verpflichtungen, die sich aus dem Verhältnis zu

Gott ergeben. Gotteslehre und Gottesdienst sind vor allem in den Offenbarungsreligionen aufs innigste verknüpft. Wenn Paulsen über diesen Begriff einfach hinweggeht, ohne sich mit ihm auseinanderzusetzen, so ist das eben aus seinem System verständlich. Er ist für Paulsen nicht recht brauchbar. Statt dessen ist nach ihm „das eigentliche Wesen des religiösen Glaubens, die Zuversicht, daß in dem, was ich als das Höchste und Beste liebe und verehre, das eigentliche Wesen der Wirklichkeit sich mir offenbart, die Gewißheit, daß das Gute und Vollkommene, worauf das tiefste Sehnen meines Willens gerichtet ist, Grund und Ziel aller Dinge ist." Diese Begriffsbestimmung ist für den Pantheismus zugeschnitten und von Paulsens voluntaristischen Grundanschauungen bestimmt. Darum ist es nicht zu verwundern, daß sie mit dem Pantheismus vereinbar ist: ja vielleicht vereinbar, wie mit keiner anderen kosmologischen Auffassung. Die Bekenner der christlichen Religion, die bei der Bestimmung des Begriffes „Religion" wohl mit berücksichtigt werden müssen, dürften mit dieser Fassung nicht einverstanden sein. Der Begriff der Religion muß eben verschieden gegeben werden nach den verschiedenen konkreten Religionen. Nach diesen verschiedenen konkreten Religionen ist natürlich auch das Verhältnis derselben zu Wissenschaft und Philosophie verschieden. Paulsen gibt hier das Verhältnis dessen, was er als Religion bezeichnet.

Wenn Paulsen dann seinen Begriff der Religion auf das Christentum anwendet, so geht das nicht ohne diesem Gewalt anzutun, ohne es zum großen Teil unberücksichtigt zu lassen.*) Gewiß hat das Christentum eine praktische Seite. Doch ruht die Praxis, die Lebensführung auf der Theorie. Aus ihr werden die Gebote abgeleitet. Paulsen behauptet zwar sehr kräftig, daß das Christentum nicht wesentlich Lehre sei. Doch die Beweise fehlen. Er meint, ein nachdenkender und freigesinnter Mann unserer Zeit könne die Dogmen nicht mehr glauben. So steht er eben auf dem Standpunkte von Strauß:[1]) er kann nicht mehr Christ sein. Wenn jemand die Sache so erkennt, so mag er die praktischen Folgerungen ziehen. Doch soll man geschichtlichen Religionen ihren Charakter lassen und sie nicht in der Weise umzudeuten versuchen.

Seiner Gewohnheit gemäß sucht Paulsen noch einige Momente des alten Religionsbegriffes beizubehalten: im „Sprachgebrauch" zu bleiben, wie er bei der Seelenlehre sich ausdrückt. Ein persönliches Verhältnis will der Gläubige zu seinem Gott. Er meint ein Verhältnis von Person zu Person. Das ist auch im Pantheismus zu haben nach dem Schema des einzelnen zum Volksganzen. Natürlich ein grundverschiedenes Verhältnis als jenes verlangte: jedoch man kann es „wohl eher ein persönliches nennen als ein unpersönliches; auf jeden Fall ist es für sein Empfinden und Denken, für sein Handeln und Leben von größter Bedeutung." Warum nicht einfach

*) Vergleiche den vorhergehenden Abschnitt: „Ursprung der Religion."

[1]) „Meine Ueberzeugung ist: wenn wir nicht Ausflüchte suchen wollen, wenn wir nicht drehen und deuteln wollen, wenn wir Ja Ja und Nein Nein bleiben lassen wollen, kurz, wenn wir als ehrliche, aufrichtige Menschen sprechen wollen, so müssen wir bekennen: wir sind keine Christen mehr." Der alte und der neue Glaube, ein Bekenntnis von David Friedrich Strauß; Stuttgart, Alfred Kröner.

eingestehen, daß ein persönliches Verhältnis, wie es der „Anhänger der Orthodoxie" verlangte, im Pantheismus nicht möglich ist!

Bezüglich des Gebetes erfolgt dieses offene Zugeständnis: solche Gemütsbedürfnisse fänden in dieser Philosophie keine Befriedigung. Doch die Bedeutung des Gebetes müsse eben erst erwiesen werden: entweder durch Experiment oder durch statistisches Verfahren. A priori sei hier nichts auszumachen. Im Pantheismus ist die Sache mit der inneren Notwendigkeit, unter der das All-Eine und Allwirkliche steht, wohl von vornherein abgetan. Im Christentum folgt jedoch ebenso von vornherein die Verpflichtung zum Gebet: zur Anbetung, zum Dankgebet und Bittgebet. Was aber den Erfolg des Gebetes angeht, so ist die Paulsensche Methode recht ungeeignet, um ihn festzustellen. Denn der wesentliche Erfolg des Gebetes liegt nach Auffassung des orthodoxen Christentumes nicht in dieser, sondern in der jenseitigen Welt und der himmlischen Ordnung. Experiment und Statistik versagen also vollständig. Der Erfolg des Gebetes in der irdischen Ordnung ist nur sekundärer, nebensächlicher Art.

Religion und Moral. Nach der natürlichen Vernunft und dem Offenbarungsglauben sind die Verbindungen zwischen Moral und Religion sehr innig. Zuerst ist die Religion ein Teil der sittlichen Handlungen und damit ein Ausschnitt aus dem sittlichen Leben. Sodann ist die Religion in der Lehre von Gott und seinem Verhältnis zum Menschen der letzte Grund des Sittengesetzes. Es erhält also neben der immanenten noch eine transzendente Begründung. Endlich bietet die Religion in der endlichen Vereinigung des Menschen mit Gott nach dem Tode den organischen Abschluß des sittlichen Lebens. Gott ist also Ausgang und Ziel des sittlichen Lebens, der Moral.

Natürlich bleiben auch in der pantheistischen Religion alle diese Beziehungen zwischen Moral und Religion bestehen: nur sind sie eben wesentlich anderen Charakters. Das Sittengesetz geht aus von Gott, ebenso wie die Gefühle der Demut und Zuversicht, in denen letzten Endes die Religion besteht. Zu Gott führt das Sittengesetz: denn wir sind und bleiben Betätigungen des Absoluten, Bestimmungen seines Wesens, die nicht aus ihm heraustreten können. Die Beziehung des Menschen zu Gott ist also viel inniger im Pantheismus: er ist wesentlich eins mit Gott. Selbst wenn er das Sittengesetz nicht hält, ist er in Gott und bleibt in ihm. Das religiöse Leben ist selbstverständlich auch hier Ausschnitt aus dem sittlichen Leben. So auch hier für grundverschiedene Verhältnisse dieselben Ausdrücke!

Ist nun Religion ein Teil des sittlichen Lebens, und gibt es wirkliche religiöse Verpflichtungen, dann ist entgegen der Paulsenschen Behauptung Sittlichkeit ohne Religion nicht möglich: es ist nur eine halbe. Anderseits hat das Sittengesetz im Pantheismus viel von seinem Halt und seiner Eindringlichkeit verloren. Es fehlt ihm die Sanktion des göttlichen Gesetzgebers. Es fehlt die Bindung durch das Ziel, die Vollendung in Gott, die der

organische Abschluß des sittlichen Lebens sein will. Freilich hat Paulsen in seinem Sinne die göttliche Sanktion für das Sittengesetz in Anspruch genommen, jedoch eine Sanktion ganz anderer Art.

**Zusammenfassung.** Die Erörterungen über Religion, Wissenschaft und Philosophie nehmen bei Paulsen einen breiten Raum ein. Doch schon in der Frage nach dem Ursprunge der Religion tritt er in Gegensatz zur Geschichte, besonders bezüglich der Offenbarungsreligionen. Sein Begriff der Religion ist so allgemein und leer, daß er sich allerdings mit allen Weltanschauungen vereinigen läßt. Das ist jedoch kein Vorzug. Denn eben deshalb kommt in diesem Begriffe das Wesentliche, Eigentümliche und Unterscheidende der geschichtlichen Religionen nicht zum Ausdruck. Diese werden aber zunächst mit dem Worte Religion bezeichnet und müssen deshalb auch zunächst von der Begriffsbestimmung erfaßt werden. Ihnen gegenüber müssen die persönlichen Umbildungen und Ersatzversuche zurücktreten. Am besten würde man für diese neue, andersartige Sache auch ein neues Wort nehmen. Dann wäre der Klarheit und Wahrheit besser gedient. Beim Christentum berücksichtigt er zu wenig die Lehre, die der Praxis, dem Leben ebenbürtig zur Seite steht. Dann kommt auch hier wieder der Versuch trotz des Pantheismus im alten religiösen Sprachgebrauch zu bleiben, der sich einerseits auf der Persönlichkeit Gottes und anderseits auf der Unterscheidung von Gott und Welt aufbaut: folglich im Pantheismus nicht aufrecht erhalten werden kann. Religion und Sittlichkeit sind nach Paulsen zwar in der Wurzel verbunden, doch in sich verschieden. Darum braucht der Mangel des einen nicht den Mangel des anderen mit sich führen. Das Dasein des einen gibt keine Gewähr für das Dasein des anderen. Nach der gemeinen Auffassung, die aus der dualistischen Weltauffassung herausgewachsen ist, bildet Religion einen Teil des sittlichen Lebens. Dann können Sittlichkeit und Religion nicht getrennt werden. Ohne Religion gibt es dann keine volle Sittlichkeit, ohne Sittlichkeit keine ernste, lebendige Religion.

## § 2. Philosophische Terminologie und philosophische Systeme bei Paulsen.

**Sache, Begriff, Wort.** Nach der gemeinen Auffassung, die durch die idealistische Erkenntnistheorie durchaus nicht widerlegt ist, sind unsere Begriffe gedankliche Nachbildungen der wirklichen Welt. Wir werden durch sie eines Ausschnittes der Wirklichkeit inne. Begriffe sind jedoch im Geiste beschlossen und abgeschlossen, unzugänglich und unerfahrbar für die Mitmenschen. Denn wir treten nicht als Geist zum Geist mit einander in Verbindung. Da all unser Erkennen von den Sinnen anhebt, müssen unsere Begriffe in der Sinneswelt Ausdruck gewinnen, wenn sie für andere erfahrbar werden sollen. Diesen sinnlichen Ausdruck gewinnen die Begriffe am vollkommensten im Worte, in der Sprache. Das Wort steht in einem ähnlichen Verhältnis zu unserer Innenwelt, wie der Begriff zur wirklichen Welt. Das Wort faßt einen festen Ausschnitt aus der gedanklichen Welt, ist das Band und die Form, unter denen dieser Teil unserer Erkenntnis zusammengehalten und weiter gegeben wird. Das Wort ist das sinnliche Zeichen an dem man den Gedanken erkennt: wie unter der Prägung

der Münze eine gewisse Menge von Edelmetall erkannt, weitergegeben und im Verkehre gesichert ist, so unter dem Worte ein bestimmter Gedankengehalt. —

Die Klarheit und Sicherheit der Gedankenmitteilung hängt sonach ab von dem sprachlichen Ausdruck. Je schärfer er einen bestimmten gedanklichen Kreis umfaßt, deckt, desto leichter ist die Mitteilung desselben an andere. Ist mit dem Worte kein fester Begriff verbunden, so kann derselbe auch nur unsicher durch das Wort in dem anderen Menschen geweckt und bezeichnet werden. Kann dasselbe Wort mehrere Begriffe bezeichnen, so ist die Gefahr des Mißverständnisses da. Deshalb ist Zweideutigkeit und Mehrdeutigkeit des sprachlichen Ausdruckes als unvollkommene Wiedergabe des Gedankens immer zu vermeiden. Doppelt ist sie zu vermeiden bei schwierigen Gedankengängen, weil die Schwierigkeit des Verständnisses noch wächst und leicht eine Täuschung des Lesers eintreten kann. Darum ist es Regel in der Philosophie, wo die letzten und darum schwierigsten Fragen behandelt werden, die Worte in eigentlichem, eigensten Sinne zu gebrauchen, so daß sie möglichst eindeutig sind. Die übertragene Ausdrucksweise bedeutet in philosophischen Fragen eine unnötige Steigerung der Schwierigkeiten und wird leicht Veranlassung zu gänzlichem Mißverstehen.

Die Sprache wird nicht von der Wissenschaft gemacht, sondern vom Volke auf Grund der gemeinen Meinung. Diese kommt darum in ihr zuerst zum Ausdruck. Oefter stellt sich nun diese gemeine, naive Auffassung des Volkes als unzulässig oder schief heraus. Die Begriffe des Volkes sind oft wenig zutreffende Nachbildungen der Wirklichkeit: Sie geben eben ein verzeichnetes Bild von jener. Dann ist Sache der strengen Wissenschaften, diese Unzulänglichkeiten zu beseitigen: die Auffassung zu berichtigen. Dem Sinnenscheine nach steht die Erde, unser Wohnplatz, still, die Sonne und die Sternenwelt drehen sich um sie. Die Wissenschaft stellt jedoch das Gegenteil fest: die Erde bewegt sich um die Sonne. In solchen Fällen fordert die Klarheit, den alten Ausdruck fallen zu lassen, und jenen zu wählen, der die wirklichen Verhältnisse scharf bezeichnet. Allerdings ist das in diesem Fall nicht getan: man spricht in allen Kreisen vom Aufgang und Untergang der Sonne. Man trägt der sinnlichen Anschauung Rechnung. Das bleibt auch in diesem Falle eine unzutreffende Ausdrucksweise, kann Veranlassung zu Mißverständnissen werden. Diese Art muß deshalb immer Ausnahme bleiben. —

Neuer Gedanke — altes Wort. Paulsen sucht nun bei einer Reihe von Ausdrücken zu zeigen, daß nicht nur die Auffassung des gemeinen Mannes, sondern auch der gegnerischen Philosophie nicht der Wirklichkeit entspricht. Das ist nicht Eigentümlichkeit von ihm. Es ist ihm gemeinsam mit der neueren Philosophie: doch wird hier dieser Vorgang nur berücksichtigt, insoweit er bei Paulsen zum Ausdruck kommt. In der Erkenntnistheorie stellt sich ihm zuerst heraus, daß unser ganzes Erkennen falsch gefaßt ist. Behauptet der gemeine Mann und die alte Philosophie, die Dinge seien das Maß der

Erkenntnis, diese müsse sich nach jenen richten, so dreht er das ganze Verhältnis mit Kant um: der Mensch ist das Maß der Dinge. Diese richten sich nach unserer Erkenntnis. Das gilt für die Theorie wie für die Praxis.

In der ontologischen Frage hat Paulsen ähnliche Richtigstellungen vorzunehmen. Nicht nur, daß gemäß der kantischen Erkenntnislehre die körperliche Welt kein absolutes Dasein gegenüber dem Erkennenden hat, sondern nur mögliche Erscheinung für ein mögliches Bewußtsein ist. Vor allem fällt die fundamentale Auffassung, daß die körperliche wie die geistige Welt aufgebaut ist nach Substanzen, Kräften und Tätigkeiten. Es gibt keine Substanzen, es gibt auch keine Kräfte. Es gibt nur Geschehnisse. Die Kräfte sind nur die erwarteten Betätigungen. Das Geistige und Leibliche, das Seelische und Körperliche stehen wiederum nicht in Wechselwirkung mit einander, so daß eine Beeinflussung des einen Gebietes vom anderen stattfände. Wechselwirkung im gemeinen Verstande des Wortes ist überhaupt nicht vorhanden. Von ihr bleiben nur korrespondierende Veränderungen an den verschiedenen Teilen der körperlichen und seelischen Welt: schärfer gesagt des psychophysischen Geschehens. Denn mit dem Wort „Welt" pflegen wir ja etwas Substantielles zu bezeichnen.

In der kosmologischen Frage kommt wiederum eine Richtigstellung von Grund auf. Der gemeine Mann und die alte Philosophie unterscheiden die ganze werdende und vergehende Welt von ihrem Urgrunde, dem sie unwandelbare Ewigkeit zuerkennen. Sie unterscheiden Gott und seine Werke, die Geschöpfe. Die Unterscheidung ist nach Paulsen nicht der Wirklichkeit entsprechend. Beide sind wesentlich und substantiell eins. Alles ist geschöpflich und göttlich zugleich.

In der Ethik wird ebenfalls eine Reihe von Begriffen gründlich umgestaltet. Das Sittengesetz ist die Bindung des Menschen durch seine eigenen Zweckgedanken und den Gemeinschaftswillen. Diese Bindung erhält den Charakter der Pflicht durch den Gegensatz zu dem primären, sinnlichen Triebwillen. Gewissen ist das Bewußtsein, die Kenntnis jenes Gemeinschaftswillens, wie er in Sitte und Recht sich objektiviert hat. Verantwortlichkeit und Strafe kommen in derselben Weise der menschlichen wie der untermenschlichen Ordnung zu. Außerdem faßt, um nur noch einige — ohne Anspruch auf Vollständigkeit — herauszugreifen, Paulsen die Unsterblichkeit des Menschen, die göttliche Transzendenz und Immanenz, die Sanktion des Sittengesetzes grundverschieden vom gemeinen Sprachgebrauch und der christlichen Philosophie.

Man sieht aus dieser kurzen Aufzählung, die ohne Schwierigkeit vermehrt werden könnte, daß eine vollständige Umgestaltung der ganzen Begriffswelt vorliegt: trotzdem das Beharren bei dem alten Sprachgebrauch. Die Wörter werden in ganz anderer Bedeutung genommen. Wenn man statt der alten Ausdrücke die neuen, eigenen Begriffsbestimmungen gesetzt hätte, so würde die Darstellung an Klarheit gewonnen haben. Jetzt wird es dem Neuling und Laien in der Philosophie des öfteren vorkommen, daß er ganz anderes versteht, als Paulsen sagen will.

Doch nicht nur für den Leser würde die *eigentliche* Sprache statt der *übertragenen* sich empfehlen. Gerade die Durchführung der neuen Begriffe in einer neuen Terminologie würde ein Prüfstein für die ganze Lehre, für das ganze System geworden sein. So kommt es meistens, daß die Fragen an ihrer Stelle, in der Erkenntnistheorie, in der Naturphilosophie, in der Kosmologie, in der Ethik gelöst, d. h. daß alle bisherigen Ueberzeugungen der Menschheit umgestürzt werden. Dann geht unser Philosoph zu einem neuen Abschnitt über und *tut als sei alles beim alten geblieben.* Wie ganz anders würde sich z. B. die Ethik gestaltet haben, wenn Paulsen die Körperwelt wirklich nur als Erscheinung behandelte, als Erscheinung ohne Selbständigkeit gegenüber dem Erkennenden? Wie anders, wenn er seinen Pantheismus und seinen Aktualismus folgerichtig durchgeführt hätte? Auf ganzen Bogen seiner besonderen Pflichtenlehre, dem zweiten Bande seines Systems der Ethik, merkt man von diesen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlagen nichts. Wenn Paulsen sich am *eigentlichen* Ausdruck, am *eigentlichen* Wort gehalten hätte, so würde ihm der Gedanke nicht so entfallen sein. Hätte er die Grundsätze und Begriffe durchzuführen gesucht, so wäre ihm deren Unmöglichkeit, Unhaltbarkeit zum Bewußtsein gekommen. Er hätte gesehen, wie von der alten Theorie und der gemeinen Anschauung kein Stein auf dem anderen geblieben, ja kaum die alten Steine zum Neubau verwandt werden können — gesehen, wie vor allem Wirklichkeit und Leben von Grund auf umgestaltet werden müssen, wenn sie einigermaßen den neuen Theorien entsprechen sollen.

**Grundsatz für die Auffassung fremder Systeme.** In den beiden Hauptwerken Paulsens, der Einleitung in die Philosophie und dem System der Ethik ist neben der Lehre die geschichtliche Entwicklung derselben gegeben: und zwar mit Absicht gegeben. „Ich habe mir überall", so sagt er, „zwei Aufgaben gestellt: 1. die philosophischen Probleme mit ihren möglichen Auflösungen zu entwickeln und zugleich die Lösung darzulegen und zu begründen, die mir als die richtige erscheint; 2. die geschichtliche Entwicklung des philosophischen Denkens an jedem Punkt wenigstens mit einigen Strichen anzudeuten. Daß beide Betrachtungen regelmäßig zu dem gleichen Ziel führen, geschieht wohl durch eine Art prästabilierter Harmonie; soweit ich sehe, hat bisher noch jeder Denker seine Gedanken einerseits als die durch die Tatsachen geforderte Lösung, anderseits auch als das Ziel der geschichtlichen Entwicklung selber empfunden und anderen einleuchtend zu machen gesucht. *Natürlich, die Auswahl der geschichtlich bedeutsamen Punkte, wodurch die Richtungslinien der Entwicklung bestimmt werden, geschieht schließlich immer nach der Zusammenstimmung mit den eigenen Gedanken; wie nach dem alten Wort der Mensch das Maß der Dinge ist, so sind die eigenen Gedanken das Maß der fremden.*"

„Auf einen Vorwurf bin ich gefaßt: daß ich die Verschiedenheiten der idealistischen Systembildungen zu sehr vernachlässige oder durch harmonisierende Darstellung unterdrücke. Ich habe diesem Vorwurf nicht ausweichen wollen. Es handelte sich hier nur darum, in großen

Umrissen die Hauptzüge der Gedankenbildung geschichtlich nachzuweisen, dabei mußten die Unterschiede zurücktreten."[1])

Es ist wahr: die eigenen Gedanken sind für Paulsen das Maß der fremden geworden. Nicht nur in dem Sinne, daß er die einzelnen, dem seinigen verwandten Systeme, nur nach den „Hauptzügen", dem Gemeinsamen wiedergegeben hat. Natürlich hat auch hier bei der Auswahl der Hauptgedanken: dessen, was man als Haupt- und Nebensache im System ansieht — die Zustimmung zu den eigenen Gedanken den entscheidenden Maßstab abgegeben. Einige Systeme scheinen sogar Ansätze und Zusätze erhalten zu haben, damit sie etwas mehr den Paulsenschen Gedanken entsprechen. So dürfte die Auffassung Platos und Aristoteles in dem Kapitel: Geschichtliche Entwicklung der Gottes- und Weltvorstellung aus deren Schriften nicht als richtig zu erweisen sein. Paulsen hat auch seine eigene Auffassung der kantischen Philosophie, und zwar der Schriften aus der kritischen Periode. Sie erklärt sich schwer, wenn man nach Anhalten in den kantischen Schriften, besonders in den entscheidenden sucht. Doch ergibt sie sich von selbst, wenn man sich der hier angegebenen philosophiegeschichtlichen Methode erinnert: die Gedanken Paulsens sind das Maß der kantischen. Dann hat man keine Schwierigkeiten des Verständnisses. Freilich, Namen wie Plato, Aristoteles und Kant haben Bedeutung in der Philosophie. Wenn man sie als Gewährsmänner für die eigene Meinung hinstellen kann, wiegt das für manche schwerer als entscheidende Gründe.

**Monismus im Christentum.** Auch die christliche Spekulation stimmt natürlich zu den Ergebnissen des Paulsenschen Denkens. „Aus dem stets wiederholten Versuch, die griechische Philosophie und Kosmologie mit der christlichen Religion in einem geschlossenen Lehrgebäude zu vereinigen, ist die christlich-kirchliche Theologie und Philosophie entstanden. Ihre philosophische Grundanschauung ist ein monistischer Theismus. Die Kirche, als praktisches Institut, betont den Theismus: Gott ein persönliches, supranaturales, extramundanes Wesen, das mit dem Menschen in persönlichen Verkehr tritt; in der gemeinen Vorstellung wird er zu einem völlig anthropomorphischen Wesen, mit menschenähnlichen Gefühlen und Bestrebungen. In der Spekulation dagegen tritt das monistische Element hervor. Sowie man versucht, den Begriff eines Wesens, daß alle übrigen aus nichts geschaffen hat, und dessen Wille allein sie im Dasein erhält, zu bestimmen, ergibt sich, daß es das einzige selbständige Wesen ist, und daß neben ihm für andere selbständige Wesen kein Raum bleibt. Der Monotheismus nimmt die Bedeutung an, daß Gott allein ist, er geht in Pantheismus über: Gott der All-Eine. Durch die ganze Geschichte der Kirche läßt sich verfolgen, wie sich diese beiden Triebe, der religiöse und der spekulative, auf mannigfachste Weise bedrängen und durchdringen."[2])

Hätte Paulsen die Spekulationen der Kirchenväter und vor allem der kirchlichen Philosophie, der Scholastik, verfolgt, so würde er gesehen haben, daß sie Gott, bei seiner einzigartigen Selbständigkeit und anderseits trotz der Abhängigkeit der Dinge von ihm, ständig als

[1]) E. i. d. Ph., S. X (Vorwort). [2]) Ebenda S. 314.

unterschieden von diesen bekannt haben. Sie haben diese Fragen mit einer Gründlichkeit und Ausführlichkeit behandelt, die man bei Paulsen vermißt, vermißt gerade in diesen entscheidenden Lehrstücken.

**Paulsen und die Scholastik.** Die thomistische Scholastik des Mittelalters hatte eine Art Fortsetzung auf protestantischem Boden. Doch fand sie hier niemals volle Aufnahme, weil sie zum Protestantismus in Gegensatz stand. Luther wendet sich ja verschiedentlich in schärfsten Ausdrücken und sehr schwachen Gründen gegen sie. Auf katholischer Seite ist die Scholastik der thomistischen Schule nie ausgestorben. In Deutschland war sie allerdings schwach vertreten von 1750—1880. Doch in den übrigen katholischen Ländern blieb sie neben anderen philosophischen Systemen mindestens als ebenbürtig bestehen. Paulsen kennt diese Philosophie nicht. In seinen historischen Darlegungen wird sie — ausgenommen die Geschichte der Ethik — nicht berücksichtigt. Sie paßt ja nicht zu seinen Grundgedanken und da war es einfacher sie zu übergehen.

Man wirft der Scholastik vor, sie sei gebunden in ihren Gedankengängen durch den Glauben, sie vermenge in ihren Darlegungen Glauben und Wissen. — Die Scholastik ist ausgebildet worden von Theologen. Diese gebrauchten die Philosophie in erster Linie als Grundlage, Voraussetzung für den Aufbau und die Verteidigung der Glaubenslehren. Wohl beachtet: sie waren Philosophen nur im Nebenfach, soweit ihr theologischer Beruf es verlangte. Darum kann man ihnen die Vermengung und Verpflechtung von Philosophie und Theologie nicht zum Vorwurf machen. Gewiß die Philosophie hätte sich besser dabei gestanden, wenn sie von den Tagen der Kirchenväter bis in die Zeiten des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts selbständiger behandelt worden wäre. Doch daß sie in der Hauptsache im Dienste der Theologie steht, das kann man nicht den Fachtheologen zum Vorwurf machen, die die Philosophie eben nur nach Bedarf ihrer Fächer trieben. Aus diesem Umstande ergibt sich dann von selbst die Vermengung von Philosophie und Theologie. Wenn Paulsen die Voraussetzungen der Philosophie aus den Naturwissenschaften gibt, oder die Philosophie verteidigt gegen den Materialismus, so nimmt er auch naturwissenschaftliche Ausführungen in die Philosophie herüber.

Was die Bindung des philosophischen Denkens durch die Glaubenslehren angeht, so sind zwei Möglichkeiten denkbar. Entweder die Offenbarung hat, wie es der Ueberzeugung der katholischen Kirche entspricht, die unfehlbare Wahrheit. Da nun Wahrheit und Wahrheit nicht in Gegensatz mit einander stehen können, so folgt notwendig, daß jedes Ergebnis der Forschung, das mit der Glaubenslehre sich nicht vereinigen läßt, irrtümlich ist. Niemand wird gegen eine solche Bindung des philosophischen Denkens etwas haben: diese bewahrt vor dem Irrtume. Eine ähnliche Bindung erfährt das Denken durch die Tatsachen. Wenn einem Gedankensysteme die Tatsachen nicht entsprechen wollen, so wird der vernünftige Denker seine Aufstellungen fallen lassen, selbst wenn er den Fehler in seinem Denken nicht findet. Er weiß, daß Wahrheit und Wahrheit nicht in Gegensatz mit einander sein können. Sichere Wahrheit sind die Tatsachen. Stimmen seine Gedanken nicht damit überein, so muß er sie aufgeben.

Anders wird die Sachlage bei der anderen, entgegengesetzten Auffassung: daß der sogenannte Offenbarungsglaube Irrtümer in sich enthalte. Dann kann sie und darf sie nicht einfach Richtschnur des philosophischen Denkens werden. Das wäre eine Hemmung und verhängnisvolle Bindung. Diese Voraussetzung liegt dem Kampf gegen die Philosophie der kirchlich-gläubigen Kreise zu Grunde. Wer ihr zustimmt, muß in den Glaubenslehren eine Bindung und Hemmung der wissenschaftlichen Forschung erkennen. Wer jedoch mit der kath. Kirche den Glaubenssätzen ungetrübte Wahrheit zugesteht, der muß in ihnen bezüglich gewisser Forschungsgebiete Wegweiser zur Wahrheit und Warner vor dem Irrtume sehen.

Seit den Tagen der Hochscholastik ist neben der Theologie die selbständige Philosophie gepflegt worden: sei es in den Kommentaren zu anerkannten philosophischen Autoritäten, wie Plato und Aristoteles, oder auch in eigenen systematischen Ausführungen. Die Mengung und Vermischung von Theologie und Philosophie hört hier grundsätzlich auf. Man beweist und widerlegt durch philosophische Gründe. Diese Art von Philosophie ist nicht ausgestorben. Sie hat ihre Vertreter bis auf die heutigen Tage. Wer sich jedoch von den philosophiegeschichtlichen Ueberblicken Paulsens leiten ließe, der könnte glauben, es gäbe nur noch eine pantheistische und materialistische Philosophie: keine ebenso starke und mindestens ebenso zahlreich vertretene dualistische, die den beiden monistischen Richtungen niemals die Antwort schuldig geblieben ist. Dieses Uebersehen und Totschweigen paßt zur Paulsenschen Methode: die eigenen Gedanken sind das Maß der fremden!

In einem Punkte scheint sich Paulsen — allerdings irrtümlicher Weise — die Scholastik zum Vorbilde genommen zu haben: in der Vermengung von Glauben und Wissen. Irrtümlicher Weise, denn die Scholastik von der Blütezeit an verwirft diese Vermengung. Auch hier werden methodologische Fehlgriffe vorgekommen sein. Aber es dürfte sich wohl kein scholastischer Philosoph der thomistischen Schule finden lassen, bei dem religiöser Glaube und Philosophie in der Weise verwoben und verquickt wären wie bei Paulsen Philosophie und sein Willensglaube. Wir kommen auf diesen Punkt zurück bei der allgemeinen Charakteristik seiner Philosophie.

**Paulsen und Kant.** Unter den Philosophen der Vergangenheit sind insbesondere Spinoza, Kant, Schopenhauer und Fechner für Paulsen von Bedeutung.[1]) Paulsen hat eine eigene Auffassung von Kant. Ueberleitend zur Darstellung der kantischen Lehre sagt er: „Wenige Jahre nach dem Erscheinen der Kr. d. r. V. schrieb K. L. Reinhold (in s. Briefen über die kantische Philosophie S. 105): „Die Kritik der r. V. ist von Dogmatikern für den Versuch eines Skeptikers ausgerufen, der die Gewißheit alles Wissens untergräbt — von Skeptikern für die stolze Anmaßung, auf den Trümmern der bisherigen Systeme einen neuen Dogmatismus aufzuführen, — von den Supernaturalisten für einen feinangelegten Kunstgriff, die historischen Fundamente der Religion zu verdrängen und den Naturalismus ohne Polemik zu begründen, — von den Naturalisten für eine neue Stütze

---

[1]) Das Verhältnis zu den beiden letzteren ist behandelt in der Schrift von Dr. Paul Fritsch.

der sinkenden Glaubensphilosophie, — von den Materialisten für eine idealistische Widerlegung der Realität der Materie, — von den Spiritualisten für eine unverantwortliche Einschränkung alles Wirklichen auf die unter dem Namen des Gebiets der Erfahrung versteckte Körperwelt, von den Eklektikern für die Stiftung einer neuen Sekte, die an Allgenugsamkeit und Intoleranz noch nie ihres gleichen hatte und das Sklavenjoch eines Systems dem vor kurzem frei gewordenen Nacken der deutschen Philosophie aufzudringen droht, — von den Popularphilosophen endlich bald für eine lächerliche Unternehmung, mitten in unserem aufgeklärten und geschmackvollen Zeitalter den gesunden Menschenverstand durch scholastische Terminologien und Spitzfindigkeiten aus der philosophischen Welt zu verdrängen, bald aber für den eigentlichen Stein des Anstoßes, der den seit kurzem durch so viele leicht verständliche Schriften geebneten Weg zur Volksphilosophie unzugänglich macht, und an welchem nicht nur bereits der Verstand hoffnungsvoller Jünglinge, sondern auch die philosophische Reputation berühmter Männer gescheitert wäre."

„Einigermaßen paßt diese Charakteristik der Auffassung, welche die kritische Philosophie bei ihrem ersten Auftreten erfuhr, auch noch auf die Gegenwart. Trotz der eifrigen Bemühungen der letzten Jahrzehnte sind die Interpreten über den Grundcharakter der kritischen Philosophie auch heute noch durchaus nicht zur Einstimmigkeit gekommen. Die Ursache hiervon liegt offenbar in der Mannigfaltigkeit der Aspekte, die sie bietet, und diese beruht wieder wesentlich auf der unterschiedlichen Wichtigkeit, die den einzelnen Stücken beigelegt wird, und auf der verschiedenen Art sie zu kombinieren."[1])

Natürlich legt Paulsen nach seinem angeführten methodischen Prinzip, wonach die eigenen Gedanken das Maß für die fremden werden, jenen Stücken die meiste Bedeutung bei, die mit seinen eigenen Grundgedanken zusammenstimmen. Er hat in Ludwig Goldschmidt und F. Hemann scharfe Kritiker gefunden.*)

---

[1]) Paulsen, Immanuel Kant, S. 112—13.

*) „In Professor A. Fr. Paulsens: „Immanuel Kant" findet sich zusammengetragen, was an unbilligen und verständnisfernem Tadel jemals dem kantischen Werke und auch seiner Person entgegengebracht ist. (S. V.) Indem Paulsen sich ferner gegen die Methode und das System, gegen Leib und Seele der kritischen Philosophie auflehnt, indem er ihren charakteristischen Unterschied von der Berkeleys, Leibniz und dogmatischer Philosophen überhaupt aufzuheben sucht, befördert er eine Art des Urteils und Studiums, das über entscheidende Momente zum eigenen und zum Schaden der Sache gleichgültig hinweggleitet. (S. VII.) Paulsen zählt sich zu den Freunden Kantischer Philosophie und scheint sich das Recht vorzubehalten, mit ihrem Namen zu kämpfen. So nett, weise und einleuchtend es aber klingt, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden, das für unsere Zeit Wertvolle auszusieben, so unzutreffend wird das Urteil gegenüber dem vollkommenen Organismus der Kritik der reinen Vernunft. Vorläufig aber hat man sich durch den nach Gutdünken erhobenen Widerspruch und die gelegentliche Zustimmung in eine Reihe leicht nachweisbarer Inkonsequenzen verwickelt. Dem Namen Kants aber wäre jede überzeugende Kraft geraubt, wenn Paulsens Kritik nur zum geringsten Teile begründet wäre. Paulsens Stellung ist leider keine isolierte; sie ist eine typische." Dr. Ludw. Goldschmidt, Kantkritik oder Kantstudium. (S. 9.)

Es kommt hier auf die Philosophie Paulsens an, und auf die Art, wie er andere Philosophen benutzt. Darum bleibt seine Kant-Auffassung im einzelnen dahingestellt. Die Aussetzungen an Kant ziehen sich durch alle Gebiete der Philosophie. In der Erkenntnistheorie verwirft er den inneren Sinn und die Subjektivität der Erkenntnis für das eigene Seelenleben. Der innere Sinn bei Kant ist ihm etwas Rätselhaftes, nur eine systematische Notwendigkeit. Die Beurteilung der Kategorienlehre ist oben angeführt worden. Bezüglich des Dinges an sich sind „Kants Aeußerungen ungemein mannigfach, vieldeutig und wohl auch widersprechend."[1]) „Schopenhauer hat in seiner Kritik der Kantischen Philosophie als den eigentlichen Grund der Schwierigkeit bezeichnet, daß das Verhältnis des Verstandes zur Anschauung nicht klar gefaßt sei. . . . Kant gibt auf diese Frage keine runde und klare Antwort, oder vielmehr er antwortet mit ja und nein."[2]) „Soviel ich (Paulsen) sehe, ist mit der Lehre von der transzendentalen Freiheit auf keine Weise etwas gewonnen."[3]) „Etwas innerlich so Unzusammenhangendes, wie die Kritik der praktischen Vernunft mit ihren beiden Hälften, der Analytik und der Dialektik, der Form und der Materie des Wollens, dem Gesetz und der Glückseligkeit, ist in der Geschichte des philosophischen Denkens wohl nicht zum zweiten Mal anzutreffen."[4]) Im einzelnen hat er auszusetzen: die „Ausstoßung der teleologischen Betrachtung aus der Moral"; den „Rigorismus", den er lieber als „Negativismus" bezeichnen würde: „moralisch handeln heißt tun, was man nicht gern tut": „die kümmerliche Abstinenztugend, statt des „freudigen positiven Habitus der griechischen Philosophie". „Ich verzichte darauf, zu zeigen, wie mit diesem Reinheitsfanatismus oder dem starren Formalismus auch die Unfähigkeit der Kantischen Moralphilosophie zusammenhängt, mit wichtigen Tatsachen des sittlichen Lebens, als da sind: Konflikt der Pflichten, zweifelndes oder irrendes Gewissen, sittliche Notwendigkeit der Notlüge u. a. zurecht zu kommen. Kant hilft sich, wie man sich in solchen Fällen zu helfen pflegt: er leugnet die Möglichkeit dessen, was aus seiner Theorie nicht abgeleitet oder konstruiert werden kann, und kommt so dazu, die Wirklichkeit der offenbarsten Tatsachen in Abrede zu stellen."[5]) „Auf das einzelne der Rechtslehre will ich nicht eingehen. Sie ist im ganzen wenig fruchtbar und in manchen Stücken wunderlich und ungenießbar; berüchtigt ist die Lehre vom Eherecht."[6])

Man sieht aus diesen Beispielen, die vermehrt werden könnten, daß Paulsen mit gar manchen und zwar bedeutungsvollen Stücken der Kantischen Lehre nicht einverstanden ist. Dennoch zieht sich durch seine Philosophie im ganzen das Bemühen, zu zeigen, wie eigentlich auch Kant seiner Auffassung sein müßte: sonst wäre er ja aus dem Rahmen der modernen Philosophie herausgefallen!

**Paulsen und Spinoza.** Der Pantheismus Paulsens hat entschieden spinozistische Färbung. Er kommt auf den Substanzbegriff Spinozas, aus dem sich die All-eins-Lehre ergibt, verschiedentlich zurück. Von einer schärferen Kritik Spinozas ist nicht die Rede. Man könnte

---

1) Immanuel Kant S. 151.
2) ebenda S. 165—66.
3) ebenda S. 256.
4) ebenda S. 318.
5) ebenda S. 330.
6) ebenda S. 350.

nach Paulsen glauben, im Spinozismus sei der Pantheismus unangreifbar und unwiderleglich festgestellt. Und doch läßt sich nicht leugnen, daß die Begriffsbestimmungen Spinozas, die Definitionen, nicht dem Sprachgebrauch entsprechen, nicht aus der wirklichen Welt abgeleitet sind, noch sich bewähren. Da von diesen Begriffsbestimmungen der Gedankengang immer ausgeht, so folgt, daß dieser an sich ebensowenig von der Wirklichkeit erfaßt. Des weiteren sind in dem Ganzen des Gedankenbaues Risse in die Quere und in die Länge. Wer mit folgerichtigem Denken an ihn herangeht, sieht, daß nicht innere gedankliche Notwendigkeit, sondern nur die Tünche des Wortes ihn zusammenhält.*)

Zusammenfassung. Durch die philosophische Arbeit Paulsens ziehen sich bedeutende Mängel in der Behandlung der Terminologie und der Darstellung der Systeme. Des öfteren deutet er Termini gründlich um: entscheidende Merkmale der Begriffe werden ausgelassen, das Wort jedoch wird beibehalten. Es war Paulsens Plan, mit der systematischen Behandlung die historische zu verbinden. Beide sollten zu demselben Ergebnis führen. Die Unhaltbarkeit ganzer Teile seines Systemes hat sich im Verlaufe der Kritik ergeben. Die geschichtlichen Darstellungen sind des öfteren geradezu irreführend. Systeme werden willkürlich zurechtgebogen. Richtungen, die durch Jahrhunderte ihre Berechtigung erwiesen und hochbedeutende Vertreter gehabt haben, werden einfach übergangen. Alles in allem: die Paulsenschen Gedanken werden das Maß für die fremden. Sie beeinflussen die Darstellung der philosophischen Systeme derart, daß ein falsches Bild von der Entwickelung der Philosophie entsteht.

*) Bezeichnend sagt Ueberweg-Heinze 10. Aufl. Bd. 3, S. 133: „Spinoza glaubt durch seine Methode für seine Doktrin mathematische Gewißheit zu erzielen. Aber dieses Unternehmen ist illusorisch. Euklids Definitionen treten zwar zunächst als Nominalerklärungen auf (die nur bestimmen, was unter den betreffenden Ausdrücken verstanden werden soll), erweisen sich aber nachträglich als Realerklärungen, die auf mathematisch-reale Objekte gehen, indem sie für die Anschauung konstruiert werden. Spinoza dagegen hat den Nachweis der Realität der Objekte seiner Definitionen nicht wirklich erbracht. Euklids Definitionen haben Klarheit und Anschaulichkeit, die Spinozas Definitionen fast durchgängig fehlt oder bei dem Gebrauch bildlicher Ausdrücke (wie in se esse etc.) nur illusorisch ist. Er setzt so bei seinen Begriffen stillschweigend voraus, was Euklid der Anschauung vorführt, d. h. die reale Existenz. Euklid gebraucht die Termini durchgängig nur in dem durch die Definition festgestellten Sinne; Spinoza führt mitunter Argumentationen so, daß das eine Glied derselben (z. B. daß die Substanz, weil sie nicht durch anderes entstehen könne, causa sui sei) durch den Gebrauch der Ausdrücke im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs plausibel wird, dann das andere Glied (z. B. daß die Substanz, weil sie causa sui sei, die Existenz involviere) dieselben Ausdrücke in dem durch seine (willkürliche) Definition bestimmten Sinne wiederholt und damit der Schlußsatz durch einen Paralogismus, die quaternio terminorum mittelst Verwechselung einer „synthetischen" Definition mit einer „analythischen" (vgl. Ueberwegs System der Logik § 61 und § 126) gewonnen wird. Spinozas Ethik ist demnach keineswegs (wie namentlich F. H. Jacobi gemeint hat) theoretisch unwiderlegbar, sondern es sind vielmehr (wie Leibnitz, Herbart und andere mit Recht geurteilt haben) manche Paralogismen in ihr aufzuweisen . . . Die Tendenz strenger Beweisführung ist achtungswert, die Meinung aber, daß Spinoza für seine Grundlehren unanfechtbare Beweise geführt habe, ist ein auch jetzt noch öfter gehegtes Vorurteil, das Widerlegung verdient."

## § 3. Begriff und Einteilung der Philosophie.

### Philosophie bei Paulsen.

**Wissenschaft und Philosophie nicht unterschieden a) durch ihre Form.** „Mit den Wissenschaften hat die Philosophie, . . . als Ausgangspunkt die verstandesmäßige Auffassung der Wirklichkeit gemein; sie ist Wissenschaft. Was unterscheidet sie von den anderen Wissenschaften? . . . Zwei Ansichten scheinen zunächst möglich. Wissenschaften unterscheiden sich durch ihren Gegenstand und ihre Form. Der Unterschied der Philosophie von den anderen Wissenschaften scheint demnach entweder in dem Gegenstand, mit dem sie sich beschäftigt, oder in der Art, wie sie ihn behandelt, gesucht werden zu müssen. Beide Ansichten sind aufgestellt worden. Nach der ersten hat die Philosophie ein ihr eigentümliches Wirklichkeitsgebiet, das von keiner anderen Wissenschaft in Anspruch genommen wird; in einer Einteilung der Wissenschaften müßte sie demnach als eine den übrigen koordinierte Einzelwissenschaft vorkommen. Nach der anderen Ansicht hat sie die Gegenstände mit den anderen Wissenschaften gemein, behandelt sie aber auf eigene Art und ist also durch ihre Methode von ihnen unterschieden. Die letztere Ansicht war in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts herrschend, es ist die Ansicht der spekulativen Philosophie . . . *Mit dem Glauben an die spekulative Methode ist diese Ansicht ausgestorben* . . .[1])

**b) Nicht durch den Gegenstand.** „Gibt es keine besondere philosophische Methode, so scheint die andere Ansicht übrig zu bleiben, daß *Philosophie durch ihren besonderen Gegenstand von den anderen Wissenschaften sich unterscheide.* Diese Ansicht ist jetzt vorherrschend. Und so hat man denn auf mancherlei Weise versucht, der Philosophie ein eigentümliches Gebiet abzugrenzen . . . Mir scheinen auch diese Versuche, die Philosophie gegen die Einzelwissenschaften abzugrenzen, begründeten Bedenken zu unterliegen. Wissenschaft vom Erkennen soll die Philosophie sein. Aber eine solche Wissenschaft hat ja längst einen anderen Namen: Logik oder Erkenntnistheorie. Warum soll sie diesen Namen gegen einen anderen vertauschen, noch dazu gegen einen, der schon eine andere und zwar weitere Bedeutung hat; denn nach dem herkömmlichen Sprachgebrauch ist *die Logik oder Erkenntnistheorie eine philosophische Disziplin neben anderen.* Und dasselbe gilt gegen die beiden folgenden Erklärungen. Die Untersuchungen über das geistig-geschichtliche Leben pflegen wir im Gegensatz zu den Naturwissenschaften Geisteswissenschaften zu nennen, und so heißt die Untersuchung der Güter und Werte mit üblichem Namen Ethik oder bildet einen Teil dieser Wissenschaft. *Ethik aber und die übrigen Geisteswissenschaften sind* nicht die Philosophie, sondern nach herkömmlichem Sprachgebrauch *Teile der Philosophie.* Was endlich die Erklärung der Philosophie als Wissenschaft von den Prinzipien anlangt, wie sie z. B. Ueberweg an die Spitze seiner Geschichte der Philosophie stellt, so wird es vielleicht unvermeidlich sein, auf gewisse Weise darauf zurückzukommen. Dennoch kann man sie in dieser Form nicht gelten lassen. Zuerst wegen ihrer Unbestimmtheit: wo hören die Prinzipien, die Grundbegriffe, von denen die Philosophie handeln soll, auf, wo fängt das Gebiet der anderen Wissenschaften an? . . . Sodann aber, woher soll denn die Philosophie ihre Wissenschaft um die Prinzipien nehmen? Sie soll den empirischen Wissenschaften, so wird gesagt, ihre unbesehenen Grundbegriffe erklären. Aber wie soll sie zur Erkenntnis dieser Dinge kommen? Soll sie die Materie durch die Mittel der Beobachtung und des Experiments erforschen? Aber auf diesem Wege suchen ja auch Physik und Chemie das Wesen der Materie. Hat die Philosophie keine anderen Mittel, so ist ja offenbar, daß diese Wissenschaften keine Philosophie brauchen, um zu erfahren, was es mit der Materie auf sich hat.“ — —[2])

---

[1]) E. i. d. Ph., S. 16.
[2]) ebenda S. 16—18.

**c) Wissenschaft und Philosophie fallen zusammen.** „Aber was bleibt dann für ein Unterschied zwischen der Philosophie und den übrigen Wissenschaften? Wenn sie weder durch einen besonderen Gegenstand noch durch eine besondere Methode von ihnen unterschieden ist, dann muß sie ja mit ihnen zusammenfallen. In der Tat ist dies meine Ansicht. Philosophie ist von den Wissenschaften nicht zu trennen, sie kann begrifflich nur bestimmt werden als der Inbegriff wissenschaftlicher Erkenntnis. Alle Wissenschaften sind Glieder eines einheitlichen Systems, einer universitas scientiarum, deren Gegenstand die gesamte Wirklichkeit ist. Dieses nie vollendete System, an dem die Jahrtausende bauen, das ist die Philosophie. Jede Wissenschaft erforscht einen bestimmten Ausschnitt oder Querschnitt der Wirklichkeit; . . . indem wir alle diese Erkenntnisse in eins fassen, um eine Antwort auf die Frage zu geben, was es mit der Wirklichkeit überhaupt auf sich habe, haben wir Philosophie."[1])

Der Sprachgebrauch und eine geschichtliche Uebersicht sollen den gegebenen Begriff der Philosophie als allein zutreffenden erweisen.

**Unlöslicher Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Philosophie.** „Mit der Rückkehr zu dem alten Begriff der Philosophie sind zwei Irrtümer abgelehnt, die sich an die falsche Auffassung ihres Wesens anschließen: der Irrtum, daß es Philosophie ohne Wissenschaft, und der andere, daß es Wissenschaft ohne Philosophie geben könne. Der erste Irrtum verwirrte zur Zeit der spekulativen Philosophie die Köpfe. Mit unfruchtbarer Mühsal unternahm man, aus einigen allgemeinen Begriffen, Subjekt und Objekt, Natur und Geist, Sein und Werden, philosophische Systeme herauszuspinnen. Dieser Irrtum ist gegenwärtig so gut wie ausgestorben. . . . Ein rechtschaffener Philosoph macht sich an die Dinge selbst. Ist es auch unmöglich, überall selbständiger Forscher zu sein, so muß er doch irgendwo mit den Füßen auf eigenem Boden stehen. Erst damit gewinnt er ein gutes Gewissen; erst damit gewinnt er in wissenschaftlichen Dingen überhaupt ein Urteil, erst dadurch wird er auch fähig, die Gedanken anderer selbständig aufzufassen und ihre Forschungen für sich zu gebrauchen. Die Wahl des Gebiets steht frei, es mag innerhalb der Geisteswissenschaften oder in den Naturwissenschaften oder an den Grenzen beider in der Physiologie und Psychologie liegen; wie nach einem alten Wort alle Wege nach Rom führen, so führen in den Wissenschaften alle Wege zur Philosophie, nur keiner durch die Luft."

„Gefährlicher als dieser Irrtum ist unserer Zeit der andere, daß es Wissenschaft ohne Philosophie geben könne. Er hängt mit der Ansicht zusammen, daß Philosophie eine besondere Wissenschaft sei, wie jede andere, nur etwa eine weniger gut begründete, eine luftige Wissenschaft von den Dingen, die der exakten Forschung nicht zugänglich sind . . . Das hieße nichts anderes als der Vulgärmetaphysik die Aufgabe der allgemeinen Konstruktion der Dinge überlassen und zugleich den Wissenschaften die innerste Triebkraft ausbrechen. Schließlich haben doch alle Wissenschaften in der Philosophie ihre einheitliche Wurzel, und wenn sie sich von dieser Wurzel überhaupt loslösen, so sterben sie ab. Was wir zuletzt mit aller Wissenschaft wollen, das ist nicht die Erklärung dieser oder jener vereinzelten Erscheinung, nicht die Erkenntnis dieses oder jenes besonderen Gebietes, sondern die Erkenntnis der Wirklichkeit überhaupt . . Das theoretische Interesse, das die Lebenskraft jeder Wissenschaft ausmacht, ist ihr Anteil an der Philosophie, das was sie zur Lösung der Frage nach der Natur der Dinge überhaupt beizutragen vermag."[2])

**Philosophie als Spezialfach.** „Aber wo bleiben denn bei dieser Auffassung die „Fachphilosophen"? Nun mir kommt vor, als hätte schon das Wort einen etwas wunderlichen Klang, nicht viel anders, als wenn man anderseits auch von Dummköpfen von Fach reden wollte. Es gibt, so werden wir sagen, Forscher mit philosophischem Geist und ohne solchen . . . Philosophie als „Spezialfach" gibt es nicht. Doch mag man dem jetzt herrschenden Sprachgebrauch dadurch entgegenkommen, daß man Philosophie im engeren Sinn, von der Philosophie in jenem

---

1) E. i. d. Ph., S. 18.
2) ebenda S. 38—40.

allgemeinen Sinn unterscheidet. So scheidet Aristoteles eine erste Philosophie aus dem Gesamtgebiet aus; ihre Aufgabe ist die Erörterung gewisser allgemeinster Fragen hinsichtlich der Wirklichkeit, das, was wir jetzt Metaphysik zu nennen pflegen. Und an sie schließen sich die erkenntnistheoretischen Untersuchungen an, die mit den ontologischen und kosmologischen unzertrennlich verknüpft sind. Will man so Metaphysik und Erkenntnistheorie als Philosophie im engeren Sinne ausscheiden, dann muß man aber sogleich hinzufügen: auf keine Weise können sie von den übrigen Wissenschaften abgetrennt und isoliert werden. Ein purus putus methaphysicus — und von dem Erkenntnistheoretiker gilt ganz dasselbe — ist ein Unding oder ein leerer Wortmacher. Nur die Wissenschaften, Natur- und Geisteswissenschaften geben das Material, über das Seiende überhaupt und über die Welt im ganzen zu urteilen; nur die Wissenschaften geben Veranlassung und Stoff zu erkenntnistheoretischen Untersuchungen. Und so bliebe es auch hiernach dabei, daß jemand um so mehr Beruf zum „Fachphilosophen" hätte, je mehr er auf den beiden großen Gebieten der wissenschaftlichen Forschung, der mathematisch-naturwissenschaftlichen und der philologisch-historischen, heimisch wäre."[1])

**Einteilung der Philosophie.** „Man kann alle möglichen wissenschaftlichen Untersuchungen unter drei Gesichtspunkte bringen: sie betreffen entweder die Natur des Wirklichen, oder die Form des Erkennens, oder die dem Handeln gestellten Aufgaben. So kommt man auf die alte in der späteren griechischen Philosopie übliche Einteilung der Wissenschaften in Physik, Logik und Ethik: Physik die Wissenschaft von der Natur der Dinge, Logik die Wissenschaft, die das Erkennen selbst nach seiten der Form zum Gegenstande hat, Ethik die Wissenschaft von den Gütern und Werten, von den Aufgaben des Handelns und den Prinzipien des Urteilens."

„In der Tat sind hiermit die letzten Orte wissenschaftlicher Ueberlegungen überhaupt bezeichnet. Die Namen freilich haben zum Teil eine Verschiebung ihrer Bedeutung erlitten. Nur das Wort Ethik brauchen wir auch heute noch in seinem alten Sinn. Dagegen haben die beiden anderen eine engere Bedeutung angenommen. Mit dem Namen Logik bezeichnen wir jetzt gewöhnlich nur die Untersuchung gewisser formaler Verhältnisse des begrifflichen Denkens. Die allgemeinsten Erwägungen über Natur, Bedeutung und Ursprung des Erkennens pflegen wir unter dem Titel der Erkenntnistheorie zu behandeln."

„Noch mehr ist die Bedeutung des Namens Physik ins Enge gezogen. . . . Der griechischen Bedeutung der Physik entspricht in unserem Sprachgebrauch einigermaßen der Name Metaphysik. Wir pflegen damit letzte und allgemeinste Untersuchungen über die Natur der Dinge überhaupt, der körperlichen sowohl als der seelischen, zu bezeichnen, Untersuchungen, die auf Grund aller Einzelforschung, wie sie durch Physik und Psychologie getrieben wird, eine Gesamtansicht von der Natur der Wirklichkeit zu gewinnen suchen."[2])

---

[1]) E. i. d. Ph., S. 42—43.
[2]) ebenda S. 45—46.

## Kritik der Paulsenschen Begriffsbestimmung der Philosophie.

Philosophie ist also nach Paulsen „Inbegriff wissenschaftlicher Erkenntnis". Wissenschaft will sie sein: sichere, begründete Erkenntnis. Sie hat keinen eigentümlichen Ausschnitt der Wirklichkeit im Gegensatz zu den übrigen Wissenschaften zum Gegenstande, sondern sie fällt mit diesen zusammen. Sie steht nicht als Teilwissenschaft neben ihnen. Sie muß darum werden und Gestalt gewinnen aus den Natur- und Geisteswissenschaften: je mehr jemand in diesen heimisch ist, desto geeigneter ist er zum Fachphilosophen. Freilich gibt es eigentlich keine Fachphilosophie oder man muß Philosophie in engerem Sinne von Philosophie in allgemeinem Sinne unterscheiden. Die Philosophie in engerem Sinne teilt sich in Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ethik.

**Paulsensche Philosophie nicht „Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntnis".** Fragen wir zur Prüfung der Paulsenschen Aufstellungen, wie er selbst in seiner Philosophie die übrigen Wissenschaften verwandt hat. In der Erkenntnistheorie kommt er auf die Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten und auf das Gesetz der spezifischen Sinnesenergien zu sprechen. In der ontologischen Frage widerlegt er den Materialismus, der das Physische und Psychische identifiziert und führt die eine und andere Autorität aus der Physiologie als Gegenbeweis an. Für den Parallelismus im Gegensatz zur Wechselwirkung entscheidet sich Paulsen auf Grund des Gesetzes von der Erhaltung der Energie. Bei der Allbeseelung zieht er mit in Betracht, daß die Grundstoffe der anorganischen und organischen Welt dieselben sind. Beim Voluntarismus, sowie später als Beweis gegen den anthropomorphischen Theismus und für den Pantheismus wird die Entwickelung auf allen Lebensgebieten betont. Im kosmologischen Problem widerlegt er den Atomismus als metaphysische Theorie. Als Ausgang für die Lösung des kosmologischen Problems nimmt er einige Tatsachen: den Zusammenschluß des gesamten Weltbestandes zu einer Einheit in Raum und Zeit, die Wechselwirkung aller Teile aufeinander in einer einheitlichen Bewegung, die Herrschaft allgemeiner Gesetze, die Gliederung der Wirklichkeit mit Homogeneität der Elemente und zyklischer Bewegung der Teilsysteme, eine ähnliche Einheit, Gliederung und zyklischen Zusammenschluß auch in der geistigen Welt. Das dürfte ziemlich alles sein, was Paulsen in seiner Philosophie aus jenen Wissenschaften verwandt hat, die nicht auch bei ihm Teile der Philosophie in engerem Sinne sind: wie Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ethik.

Aus dieser Aufstellung geht schon hervor, daß die nichtphilosophischen Wissenschaften nicht stark zur Begründung der Paulsenschen Philosophie herangezogen sind und daß diese Philosophie durchaus nicht „Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntnis" ist. Dabei kommen einige Teile — z. B. die Polemik gegen Materialismus und Atomismus — nicht für den Aufbau in Betracht: diese Auffassungen wurden ja zurückgewiesen. Es bleibt demnach ein kleiner Rest von nicht philosophischen Wissenschaften, von dem aus Paulsen

sein System begründet oder — besser gesagt — den er bei Begründung seines Systems benutzt und, — wie in der Kritik besonders bezüglich der Entwickelungslehre gesagt wurde, — nicht immer mit besonderem Glück benutzt. Sehen wir uns diesen Rest näher an, so dürfte er nicht über das hinausgehen, was an den Gymnasien aus diesen Wissenschaften geboten wird oder was gar jedem Zeitungsleser und Hörer populärwissenschaftlicher Vorträge geläufig ist. Die Masse des philosophischen Stoffes gehört auch im Paulsenschen System, den von ihm als spezifisch philosophisch anerkannten Wissenschaften an. Die Paulsensche Philosophie deckt sich also keineswegs mit den übrigen, nicht-philosophischen Wissenschaften.

**Paulsens Philosophie ist solche „im engeren Sinne".** Seine Philosophie besteht aus Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ethik. Diese sind von ihm als Teile der Philosophie und anderseits als Wissenschaften anerkannt worden, die ihr eigenes abgeschlossenes Gebiet haben gegenüber den Einzelwissenschaften. Darum hat auch die Philosophie als Ganzes ihren festumgrenzten Inhalt, der unter Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ethik aufgeteilt ist. Deshalb braucht sie keine besondere Wirklichkeit außerhalb und getrennt von den Bezirken der übrigen Wissenschaften zu behandeln. Ein und derselbe Gegenstand kann ja von verschiedenen Wissenschaften behandelt werden, je nach der Seite, dem Gesichtspunkt, unter dem sie ihn erfassen. Die drei philosophischen Teilwissenschaften erfassen tatsächlich, wie auch Paulsen anzuerkennen scheint, einzelne Gebiete unter besonderen Gesichtspunkten. Die Erkenntnistheorie behandelt allgemeine und letzte Fragen der gedanklichen Ordnung, denen allgemein ein spezifisch philosophischer Charakter zuerkannt wird. Die Metaphysik behandelt allgemeine und letzte Fragen der wirklichen Ordnung: Wesen der Substanz, der Seele, der Ursächlichkeit, letzten Grund und letztes Ziel der Welt. Ebenfalls Fragen, die ausgesprochen philosophischer Natur sind! Die Ethik endlich behandelt die letzten und allgemeinen Fragen der sittlichen Ordnung. Auch ihnen wird der eigenartig philosophische Charakter nicht abgesprochen und Paulsen nennt sie selbst als philosophische Teilwissenschaft.[1]) Da nun die drei philosophischen Teilwissenschaften die letzten und allgemeinen Fragen dieser drei Gebiete behandeln, so kann man folgerichtig die Philosophie bestimmen als Wissenschaft von den letzten Prinzipien der Dinge, als Wissenschaft von den letzten Ursachen der Dinge. Dieser Begriff paßt auch auf das, was Paulsen als seine Philosophie geboten hat. Diese Leistung aber als „Inbegriff wissenschaftlicher Erkenntnis" zu bezeichnen, dürfte doch mehr als kühn sein. Die Philosophie hat ihren eigenen Gesichtspunkt, unter dem sie die Gegenstände erfaßt, durch den sie von den übrigen Wissenschaften geschieden ist. Daß die Grenzen oft schwer zu ziehen sind, ist wahr;

---

[1]) Man kann alle möglichen wissenschaftlichen Untersuchungen unter drei Gesichtspunkte bringen: sie betreffen entweder die Natur des Wirklichen, oder die Form des Erkennens, oder die dem Handeln gestellten Aufgaben."[2])

[2]) E. i. d. Ph., S. 45.

doch nicht der Philosophie allein eigen. Diese Schwierigkeit tritt auch bei den einzelnen Wissenschaften unter sich hervor. Wie sie hier nicht die Selbständigkeit der einzelnen aufhebt, so auch nicht bei der Philosophie.

**Der Uebergang vom engeren zum allgemeinen Sinn.** Zu seinem Begriff der Philosophie — der Philosophie im allgemeinen Sinne — kommt Paulsen durch willkürliche Erweiterung des Wortes. Er sagt: „Auf diese Auffassung (Philosophie sei Inbegriff wissenschaftlicher Erkenntnis) führt auch der Sprachgebrauch. Philosophie ist nach ihm nicht eine Einzelwissenschaft, sondern ein Inbegriff, ein System von Wissenschaften. Man pflegt Logik, Metaphysik, Ethik als Teile der Philosophie zu bezeichnen. Man muß nur einen Schritt weiter gehen und sagen: auch Physik und Chemie und Biologie und Kosmologie, kurz alle Wissenschaften gehören zur Philosophie."[1] Der Sprachgebrauch bezeichnet jene Dreiheit von Wissenschaften, das System aus diesen Dreien als Philosophie. Wenn Paulsen einen Schritt weiter geht und noch eine Reihe von Wissenschaften unter ihr begreift, so ist das gegen den Sprachgebrauch, ist seine persönliche Willkür. Darum ist die neue Begriffsbestimmung Paulsens: Philosophie ist Inbegriff wissenschaftlicher Erkenntnis eine unbegründete Neuerung. Die alte Definition, „Wissenschaft von den Prinzipien" oder „von den letzten Gründen der Dinge", ist zutreffend, entspricht dem Sprachgebrauch und entspricht dem, was Paulsen selbst als Philosophie bietet.

Von Aristoteles bis in die neuere Zeit hinein wurden die anderen Wissenschaften in Zusammenhang mit den eigentlich philosophischen behandelt. Mit ihrer weiteren Ausbildung, mit der Vervollkommnung der eigenen Methoden, der Anhäufung des eigenartigen Stoffes fand eine gesonderte Behandlung statt. Der Name „Philosophie" blieb der Wissenschaft von den letzten Gründen zu eigen. Die Einzelwissenschaften bekamen ihre Namen nach Teilgebieten, die sie behandeln oder nach dem besonderen Gesichtspunkt, unter dem sie ihre Gegenstände erfassen. Und mit Recht bleibt dieser Name gerade den Grundwissenschaften. Denn wie Paulsen selbst sagt, sind sie die Wurzeln aller anderen gewesen.[2] Die Beantwortung dieser letzten und allgemeinsten Fragen ist und bleibt dem Menschen das Wichtigste.[3] Diese Erkenntnis wird jedoch entscheidend gegeben in jenen Grundwissenschaften von den letzten Prinzipien der gedanklichen, wirklichen und sittlichen Ordnung. Philosophie als Wissenschaft von den letzten Gründen ist somit der bleibende Grundstock und die Mutter aller anderen Wissenschaften. Darum blieb ihr der alte Name. Die Tochterwissenschaften wurden durch neugebildete von ihr unterschieden.

---

[1] E. i. d. Ph., S. 19.

[2] „Schließlich haben doch alle Wissenschaften in der Philosophie ihre einheitliche Wurzel, und wenn sie sich von dieser Wurzel überhaupt loslösen, so sterben sie ab."

[3] Was wir zuletzt mit aller Wissenschaft wollen, das ist nicht die Erklärung dieser oder jener vereinzelten Erscheinung, nicht die Erkenntnis dieses oder jenes besonderen Gebietes, sondern die Erkenntnis der Wirklichkeit überhaupt."

**Der wissenschaftliche Charakter der Paulsenschen Philosophie.** Philosophie als „Inbegriff wissenschaftlicher Erkenntnis" ist selbstverständlich Wissenschaft. Wenn sie als Wurzel und Vollendung aller Erkenntnis nicht selbst Wissenschaft ist, so kann auch den übrigen Erkenntniszweigen nicht dieser Vorzug zukommen. Nach der idealistischen Gedankenreihe müßte man Paulsen als Idealisten bezeichnen. Nach ihr würde all unser Erkennen innerhalb der eigenen Vorstellungen und Gedanken beschlossen bleiben. Doch Paulsen versucht — wenn auch logisch vergeblich — die realistische Auffassung zu begründen: zunächst für das eigene seelische Innenleben. Dann sucht er von hier aus die Welt zu „deuten". Hinter der Körperwelt, die in sich nur „mögliche Erscheinung für ein mögliches Bewußtsein" ist, findet seine Deutung auf der ganzen Linie das Seelische als das Ding an sich. Natürlich ist diese „Deutung" keine wissenschaftiche Erkenntnis mehr: es ist ein Meinen und Vermuten, ja Paulsen selbst will für die allgemeine Beseelung nur einige „rationes dubitandi" gegen den harten Dogmatismus anführen.

Nicht besser steht es nach dem Geständnis Paulsens mit der Erkenntnis des All-Einen an sich. Die ganzen Ausführungen Paulsens über die Art des All-Einen und unser Verhältnis zu ihm sind nur Vermutungen, Meinungen, ohne eigentlich wissenschaftlichen Charakter.

Die Ethik endlich ruht auf dem praktischen Glauben. Freilich sagt er, die Postulate seien „mehr als bloße Forderungen oder Zumutungen eines in theoretischer Absicht grundlosen Glaubens, als welche sie bei Kant zunächst erscheinen."[1]) Doch Paulsen weiß in der Ethik kein allgemein gültiges und verpflichtendes Ziel des Lebens zu gewinnen, keine Quelle für unbedingte Verpflichtung bezüglich der Sittengesetze anzugeben. Die Ziele werden ja ursprünglich vom Willen einfach aufgestellt: können sich als solche nicht vom Verstande nachweisen lassen. Die Pflichten stellen sich dar als die Forderungen der eigenen Zweckgedanken und des in Sitte und Recht objektivierten Gemeinschaftswillens. So ist schließlich alles auf den Willen gestellt. Paulsen kommt also trotz seines Versuches nicht über den praktischen Glauben Kants hinaus.

Die Paulsensche Philosophie hat also einen sehr starken Zusatz nicht-wissenschaftlicher Art. Bedeutende Teile und charakteristische Teile beruhen nach dem Geständnis des Verfassers nur auf einem „Deuten", Vermuten und Meinen. Von dem, was Paulsen als erwiesen in strengem Sinne betrachtet, muß die Kritik noch ein gutes Stück abstreichen. So bleibt „der Inbegriff wissenschaftlicher Erkenntnis" weit hinter den Erwartungen zurück, die man aus den einleitenden Abschnitten hegen mußte.

**Zusammenfassung.** Paulsen definiert Philosophie als „Inbegriff wissenschaftlicher Erkenntnis". Die Begründung dieser Begriffs-

---

[1]) Kultur d. Gegenwart: Systematische Philosophie; Ethik, S. 311.

bestimmung aus dem Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften hält nicht stand; ebensowenig die aus der Geschichte. Der Sprachgebrauch ist ebenfalls gegen sie. So bleibt sie Paulsen's willkürliche Aufstellung. Bei der Ausführung wird er der eigenen Begriffsbestimmung nicht gerecht. Er baut das System nach altem Plane aus Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ethik auf. Die Einzelwissenschaften zieht er in unbedeutendem Maße heran. Ein Inbegriff wissenschaftlicher Erkenntnis ist es nicht geworden, sondern ein Versuch zu einer Philosophie im alten Sinne, nach ihm im „engeren" Sinne. Dieser Versuch ist nicht gut gelungen. Sehr oft schlagen die Beweise nicht durch, wie die Kritik dargetan hat. Die großen Teile des Systemes, Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ethik, passen nicht zu einander, sondern haben innere Gegensätze. So fehlt dem Ganzen der Zusammenhalt: es fällt aus einander. Dieser Versuch ist keine streng wissenschaftliche Erkenntnis, sondern eine Mischung von unleugbaren Tatsachen, unsicheren Hypothesen zur Erklärung dieser Tatsachen, dann von philosophischen Gedankengängen und endlich von Meinungen und Deutungen, die das Ganze abschließen. Paulsens „Inbegriff wissenschaftlicher Erkenntnis" bleibt weit hinter dem zurück, was Philosophie sein und geben will.

Die Kritik der Paulsenschen Philosophie, seiner Antworten auf die letzten Fragen der gedanklichen, wirklichen und sittlichen Ordnung, ist gegeben worden. Diese allein war beabsichtigt. Anders liegen die Dinge, wo Paulsen unmittelbar mit der Wirklichkeit und dem Leben in Verbindung tritt: in der speziellen Ethik und Pädagogik. Auch hier sind eine Reihe von unhaltbaren Aufstellungen. Doch im ganzen hat er auf diesen Gebieten viel Wahrheit und Sittlichkeit. Das sei ausdrücklich anerkannt. Doch Wahrheit und Sittlichkeit fließen dann nicht aus den irrigen Grundanschauungen, sondern drängen sich aus Wirklichkeit, Leben und Geschichte unmittelbar auf.

L. Fernbach, Königl. Waisenhausdruckerei, Bunzlau i. Schles.